KLOD LEVI-STROS

DIVLJA MISAO



NOLIT

Klod Levi-Stros
DIVLJA MISAO

DRUGO IZDANJE

NOLIT BEOGRAD
1978

BIBLIOTEKA SAZVEŽDA ***12***

UREDNIK: MILOŠ STAMBOLIĆ
CRTEŽ NA KORICAMA: DUŠAN RISTIĆ
TEHNIČKI UREDNIK: BOGDAN ČURČIN
KOREKTOR: VERA SPASOJEVIĆ
IZDAJE: IZDAVAČKO PREDUZEĆE *NOLIT,* BEOGRAD, TERAZIJE 27
ŠTAMPA: ŠTAMPARIJA *BIROGRAFIKA,* SUBOTICA
TIRAŽ 5.000 PRIMERAKA

Naslov originala
CLAUDE LÉVI-STRAUSS
LA PENSÉE SAUVAGE
PLON, PARIS, 1962

PREVELI: JELENA i BRANKO JELIĆ

STRUKTURALNA ANTROPOLOGIJA CL. LÉVI-STRAUSSA

Naučno djelo Cl. Levi-Straussa već je ranije izazvalo pažnju uže naučne i šire intelektualne javnosti. U prvom slučaju to je izazvano samom njegovom naučnom koncepcijom, jer je strukturalizam u mnogim društvenim naukama danas naglašeni pravac, a u drugom, novim idejama, koje ruše mnoge predrasude, kao i izvanrednim književnim stilom. O potonjemu govori dovoljno uvjerljivo širokoj publici poznato djelo Tužni tropi, koji su i kod nas prevedeni. No tek je pojava Divlje misli izazvala široku diskusiju o njegovim idejama među etnolozima, lingvistima, filozofima, sociolozima, kao i među historičarima i književnicima. Možemo čak reći da su te ideje imale izvjesnog odjeka i u političkim krugovima, jer je ovaj autor, već ranije poznat po svojim antirasističkim prilozima u publikacijama Unescoa, ovog puta veoma oštro prekinuo sa jednom tvrdo usađenom, a i „naučno'" fundiranom, predrasudom o bitnoj razlici između „primitivnog mentaliteta," koji je obilježje jednog velikog dijela čovječanstva što obitava prostrane predjele Afrike, Australije, Južne Amerike ili Azije, i „civiliziranog mentaliteta!", koji je privilegija nas Evropejaca i drugih civiliziranih naroda. Dok je ranije ova teza morala opravdati izvjesnu kolonijalističku politiku, sad je očito da nova teza o jedinstvenosti ljudske misli u svim društvenim formacijama od početka historije, odnosno od prethistorije pa do danas baca ovakva shvaćanja u nepovrat!

Tako ovo djelo Cl. Levi-Straussa nema samo naučno i literarno značenje već, kao što vidimo, i političko. Osnovna teza djela koje imamo pred sobom je da ova „divlja misao" „nije za nas misao divljaka, niti misao jednog primitivnog ili arhaičnog čovječanstva, već misao u divljem stanju, koja se razlikuje od kultivirane i domesticirane misli... " „Ali — žalostilo nas to ili radovalo — još ima oblasti gde su divlja misao, kao i divlje vrste, relativno zaštićene: takav je slučaj sa umetnošću, kojoj naša civilizacija daje status nacionalnog parka, sa svim prednostima i nedostacima koji idu uz jednu tako veštačku formulu; a to je naročito slučaj sa tolikim još neispitanim sektorima

društvenog života u kojima zbog ravnodušnosti ili nemoći, a najčešće iz razloga koji još nismo otkrili, divlja misao i dalje cveta".[1]

No kako većina naših čitalaca nije imala priliku da se upozna sa djelima iz oblasti socijalne antropologije, a posebno sa strukturalnom antropologijom, smatramo da ćemo djelo kao što je Divlja misao načiniti pristupačnijim ako čitalačku publiku upoznamo sa nekim osnovnim idejama ove moderne naučne struje.[2]

Cl. Lévi-Strauss je po struci etnolog, ali on sam sebe smatra antropologom, i to socijalnim antropologom. Nije li socijalna antropologija prosto engleski naziv za etnologiju? Da li postoje između ova dva naziva i neke razlike u samom predmetu naučnog istraživanja? Na ovo je pitanje pokušao odgovoriti sam autor, i to u jednome radu namijenjenom klasifikaciji nauka[3].

Prije svega, valja razlikovati fizičku antropologiju od socijalne antropologije. Prva uzima za predmet izučavanja nastanak čovjeka, konkretno homo sapiensa i njegove razne varijetete, druga se prvenstveno bavi pojavom društvenog života i onim što je bitno vezano uz društveni život — kulturom. No kako se izučavanjem kulture u njenom najširem značenju bave podjednako etnografija i etnologija, naročito kod arhaičnih ili primitivnih društava, to se postavlja pitanje po čemu se ove discipline razlikuju od socijalne antropologije. One se ne razlikuju, dakako, po predmetu ispitivanja, već po upotrebljenoj metodi ili teorijskom nivou.

Tako je etnografija bitno deskriptivna nauka, koja se zasniva na posmatranju i opisivanju na samom terenu, u neposrednom dodiru sa pojavama društvenog života, a rezultat istraživanja je redovito jedna monografija. (Etnografija je dala sociologiji takozvanu „monografsku metodu"). U odnosu na etnografiju, etnologija predstavlja prvi korak prema sintezi, to jest prema uopćavanju dobivenih podataka, tako da se dobije širi teorijski uvid koji je nemoguće imati ako se zadržimo na podacima iz prve ruke. „Ova sinteza se vrši u tri smjera: geografskom, ako želimo integrirati spoznaje koje se odnose na susjedne grupe; historijskom, ako želimo rekonstruirati prošlost jedne ili više populacija; konačno, sistematskom, ako izdvojimo, da bismo mu

pridali posebni značaj, neki tip tehnike, običaja ili institucije".[4] No ovime djelo sinteze ili teorijskog uopćavanja još nije završeno!

„Naprotiv, svagdje gdje se susrećemo sa izrazima socijalna ili kulturna antropologija, oni su povezani sa drugom i posljednjom etapom sinteze, imajući za osnovu zaključke etnografije i etnologije. U anglosaksonskim zemljama antropologija je usmjerena na globalnu spoznaju o čovjeku, obuhvatajući svoj predmet u čitavom historijskom i geografskom opsegu; sa težnjom da dođe do spoznaje koja se može primijeniti na cjelinu ljudskog razvitka, recimo od hominida do modernih rasa; ı sa zaključcima, pozitivnim ili negativnim, koji bi se mogli primijeniti na sva ljudska društva, od najvećeg modernog grada do najmanjeg melanezijskog plemena. Možemo, dakle, reći da između antropologije i etnologije postoji isti odnos kakav smo utvrdili ranije između etnologije i etnografije. Etnografija, etnologija i antropologija ne tvore tri različite discipline ili tri različite koncepcije o istim izučavanjima. To su, u stvari, tri etape ili tri momenta jednog te istog istraživanja, te pretpostavljanje jednog ili drugog pojma samo izražava da smo našu pažnju uglavnom usmjerili prema jednom ili drugom tipu istraživanja, ali koja se međusobno ne isključuju".[5]

Očito je da socijalna antropologija gaji ambiciju da naučnu sintezu na području etnologije dovede do one razine koja bi u sebi uključivala podjednako prethistorijska kao i historijska društva, zajedno sa suvremenim društvom, to jest da bi obuhvatila i suvremeno visokocivilizirano ili industrijalizovano društvo, što dolazi do izražaja kod mnogih istaknutih autora, kao što je A. Gehlen u Njemačkoj ili E. Fromm u Americi. Ovakvo shvaćanje socijalne antropologije pokazuje ujedno da ona više nije neka posebna društvena nauka, već da ima, slično historiji ili sociologiji, globalni karakter, jer se bavi društvom kao takvim u svim historijskim i geografskim situacijama. Nema sumnje da se na taj način socijalna antropologija, mada oslanjajući se na konkretno izučavanje društva, približava filozofskoj antropologiji, pa su i istraživanja Cl. Levi-Straussa upravo značajna u tom vidu i kao takva izazvala sadašnje diskusije. To je navelo suvremene autore da, pored sociologije, navedu socijalnu antropologiju i socijalnu psihologiju kao

fundamentalne nauke za istraživanje društva u njegovoj bitnoj strukturiranosti. (Vidi spomenutu Unescovu publikaciju o klasifikaciji društvenih nauka).

Zašto pretpostavljamo pojam socijalne antropologije pojmu kulturne antropologije, koji se često upotrebljava u istom smislu, naročito u američkoj literaturi? Amerikanci su preuzeli pojam „kulture" onako kako ga je definirao Tylor, koji je pod kulturom shvatio sve ljudsko stvaranje, sve ono po čemu se čovjek kao homo faber razlikuje od životinje, pa je težište ostalo na tehničkoj proizvodnji — čovjek kao „tool-maker" tako da su se i društvene institucije, običaji i vjerovanja počeli tumačiti samo kao posebne društvene tehnike. Međutim, socijalna antropologija već sa F. G. Frazerom i, kasnije, A. R. Radchffe-Brownom, stavlja težište naročito na „društvene odnose" i na „društvenu strukturu". Težište ispitivanja ne pada na homo fabera već na ljudsku grupu i njenu organizaciju, odnosno na sistem komunikacija na kojem počiva život grupe i društvene organizacije. Prva je sklona da promatra društvene odnose kao stvari — kao predmete društvene proizvodnje, dok je druga, naprotiv, sklona tome da promatra tehnike i stvari kao posljedicu društvenih odnosa ili vrednota. Jedna i druga bave se istim problemima, ali je njihovo izlazište različito, tako da prva u svojim teorijskim konsekvencijama vodi do tehnicističkog ili ekonomskog materijalizma, dok druga polazeći od društvenih odnosa i vrijednosti, orijentira se prema jednom humanističkom materijalizmu. Sam Cl. Lévi-Strauss, koji sebe smatra materijalistom, opredjeljuje se za potonju koncepciju. On kaže izričito:

„Socijalna je antropologija rođena pošto je otkriveno da svi vidovi društvenog života — ekonomski, tehnički, politički, pravni, estetski, religijski — tvore jednu smislenu (signifikantnu) cjelinu, te da je nemoguće shvatiti bilo koji od tih vidova izdvojeno od ostalih. Ona teži tome da ide od cjeline dijelovima ili, barem, da dade logički prioritet prvoj u odnosu na druge. Jedna tehnika ne posjeduje samo korisnu vrijednost; ona vrši također i jednu funkciju, a ova, da bi je razumjeli, uključuje sociološka razmatranja a ne samo historijska, geografska, mehanička ili fizikalno-kemijska. Cjelina funkcija, sa svoje strane, nameće jedan drugi pojam — pojam strukture, a znademo kakav značaj je dobila ideja strukture u suvremenim antropološkim

istraživanjima.. Kad antropologija sebe naziva „socijalnom" ili „kulturnom, ona uvijek teži tome da spozna totalnog čovjeka, kojega promatramo u jednom slučaju polazeći od njegovih proizvoda, a u drugom slučaju od njegovih predodžaba".[6]

Pored prva dva stava, naime da antropologija mora biti viši stupanj sinteze od etnologije i ujedno jedna globalna društvena nauka, ovdje se susrećemo sa trećim stavom: antropologija ne polazi od neke organske ili mehaničke cjeline već od smislene ili signifikantne cjeline koja određuje i smisao svih ostalih dijelova društvenog života. Društvo je prije svega jedan smisleni totalitet koji dominira svojim dijelovima, pa nema sumnje da je potrebno ovaj totalitet shvatiti dijalektički. Autor se poziva na Marxa i njegovu dijalektiku u istraživanju društva, ali tumačenje ove dijalektike upravo je i predmet diskusija koje je njegovo djelo izazvalo. Upozorimo na ovome mjestu da socijalna antropologija preko ideje društvene cjeline dolazi do definicije društvenih funkcija i društvene strukture. Da li treba društvenu cjelinu tretirati kao funkcionalnu cjelinu, kao što smatraju funkcionalisti u etnologiji ili antropologiji, a od kojih se autor ograđuje, ili je u pitanju jedna svojevrsna struktura, koja je istovremeno funkcionalna ali i nešto više, i što bi trebalo da istrazi upravo strukturalna antropologija". Uvodeći, nakon Marxa i M. Maussa, ideju „totalnog čovjeka", osnovna težnja autora ostaje da pomiri ideju društva kao smislene cjeline, to jest kao sistem određenih predodžaba, sa idejom društva kao strukturalne cjeline, to jest objektivnu datu organizaciju u prostoru i vremenu. Čitav problem, sa metodološke kao i teorijske strane, leži u tome: kako tumačiti stvarne odnose ljudskih predodžaba ili ideja, s jedne strane, i objektivnih odnosa, ustanova i običaja, s druge strane? Težište pada, dakako, na kategoriju totaliteta i njezinu primjenu u društvenoj nauci. Antropologija upravo teži da ujedini „naučnu objektivnost" sa „totalitetom" i „smislenošću" društvenih pojava. Način kako će se riješiti odnos ovih triju dosta fundamentalnih kategorija predstavlja jedan čitav naučni program, a strukturalna antropologija Cl. Lévi-Straussa predstavlja jedan takav pokušaj među ostalima.

*

U središtu teorijskog razmišljanja leži, dakle, kategorija strukture, kao objektivizacija društvenog totaliteta koja polazi od određenih predodzaba ili smislenih veza. Kojim putem Cl. Lévi-Strauss dolazi do nje? Uzimati strukturu upravo kao objektivizaciju smislenih veza, a ne kao nešto unaprijed dato u obliku prirode ili stvari, znači već jedan dijalektički pristup ovome problemu. On smatra da je metodološki ključ za njega našao u općoj lingvistici. „U cjelini drušvenih nauka, kojima nesumnjivo pripada i lingvistika, potonja ipak zauzima jedno iznimno mjesto: ona nije nauka kao ostale, već je ona postigla svakako najveći napredak; nesumnjivo je ona jedina koja može svojatati ime nauke, jer je uspjela da istovremeno izradi jednu pozitivnu metodu i da upozna prirodu činjenica podvrgnutih njenoj analizi.[7]

Na koji je način ovo visoko mišljenje o lingvističkoj metodi moglo poslužiti u etnološkim istraživanijima? Polazeći od de Saussureove podjele govora na funkciju „označavajućeg" (fonološki materijal) i na funkciju „označenoga" (pojmovi), dakle od svojstva fonološkog i semantičkog plana u govoru, autor se oslanja na metodu koju je razradila praška škola (Trubeckoj, Jakobson, Marinet). Ona je izučavanju govora pošla od strukture fonologije, dakle zvučnog ili glasovnog, a ne od semantičkog vida govora. Svaki govor u fonološkom vidu predstavlja praktički jednu neograničenu masu glasovnih kombinacija, ali svaki govor ostvaruje u toj masi samo neke kombinacije. Ove kombinacije podliježu nekim pravilima. Međutim, važnije je da i same „ideje" ukoliko nisu izražene ili strukturirane glasovima, predstavljaju samo „jednu amorfnu neodređenu masu" (de Saussure). Svaki govor istovremeno strukturira jedan dio od čitave mase glasova koju možemo izgovoriti, ali ujedno on time stvara i određene rezove u isto tako amorfnoj masi onoga što se označuje. Aktivna funkcija označavanja određuje u isti mah opseg označenoga i odnose između označenog. Samo radi primjera navest ćemo kako danski, njemački i francuski govori režu na semantičkom planu jednu te istu oblast ili ideju:

troe	Baum	arbre
	Holz	bois
skov	Wald	forêt

Po analogiji sa ovakvim lingvističkim postupkom, vidjet ćemo da strukturalna antropologija nastoji i na ovaj način analizirati i druga područja: na primjer, da pokaže kako pojedine kulture „režu", odnosno ograđuju ili stavljaju u različite odnose područja religije, morala, porodičnih odnosa i tako dalje. Upravo na području porodičnih odnosa, gdje nazivi pojedinih rodbinskih funkcija i odnosa ujedno označuju i različite sisteme ili strukture tih odnosa, autor je sa uspjehom provjerio ovu metodu. No ova je metoda u svojoj primjeni ipak nešto složenija nego što proizlazi iz navedenog primjera, pa ćemo upozoriti na njene bitne momente kao i na način kako je primijenjena u strukturalnoj antropologiji.

Iz gornjeg je primjera razumljivo zašto se autor odlučuje „za sintaksu protiv semantike", kao što sam kaže, budući da se spomenuta fonološka pozicija sastoji upravo u „otkriću da smisao proizlazi uvijek iz kombinacije elemenata koji nisu sami po sebi značajni (signifikantni).[8] Jedna riječ, sama po sebi, još ništa ne znači, sve dok nije stavljena u odnos sa drugom, i dok one ovako kombinirane, ne razgraničuju jedan dio stvarnosti na koji se odnose. No, način kako ćemo ovu stvarnost razgraničavati nije dat u samoj stvarnosti, nego u samom aktu označavanja, jer smisao nikada nije početni, već uvijek „izvedeni fenomen". Postoji, dakle, očita svojevolja ili proizvoljnost, dakako u određenim granicama, u utvrđivanju onog što je smisleno a što nije, kad počinjemo nešto označavati ili nazivati. I upravo ovaj način dolazi lijepo do izražaja u srodstvenim sistemima koje je Cl. Levi-Strauss prve izučavao, jer su tamo odnosi i nazivi dati jednim te istim činom. Odnosi kao takvi nisu predodređeni nekom prirodom ili već unaprijed datim smislom rodbinskih veza, jer inače ne znamo zašto bi na jednom te istom nivou kulturnog razvitka — u plemenskoj organizaciji — postojali različiti sistemi rodbinskih sistema.

Različite sisteme nalazimo podjednako u načinima kako ove civilizacije klasificiraju prirodne pojave (biljke i životinje) kao i u totemizmu. Čovjek jednim aktivnim zahvatom u stvarnost, samu po sebi neodređenu i besmislenu, stvara jedan smisleni i organizirani svijet. No ova smislenost i organiziranost ne proizlazi iz prirode samih predmeta — zar ne vidimo kako je ova pozicija dijametralno suprotna teoriji odražavanja! — već iz prirode ljudskoga duha. A taj duh je isti kako kod „primitivaca" tako i kod „civiliziranih". Stoga nam osnovni pristup konstituiranju stvarnosti kod Cl. Levi-Straussa liči na jednu vrstu kantijanstva, jer čovjek konstituira svoj svijet smislenih ili društvenih veza prema nekim osobinama svojeg duha koje su mu urođene. Ali kao što sam dodaje, u pitanju je jedno „kantijanstvo bez transcendentalnog predmeta"! Naime, on ne špekulira o bilo kakvoj korespondenciji između prirode i ljudskog duha, već smatra, kao materijalista, da se homo sapiens pojavio u svijetu da prema nekim stalnim dispozicijama svojeg duha uspostavlja u njemu smislene veze. Naravno da ovo uspostavljanje dobiva jedan autonomni karakter tamo gdje čovjek stvara neki novi oblik organizacije, koji je upravo njegova vlastita organizacija, nezavisna od vanjskih okolnosti, kao što je organizacija njegova društva ili organizacija njegovih mitoloških vjerovanja. Jedno i drugo je u arhaičnom društvu nedjeljivo.

Ipak valja dodati da je pored ovog stava koji se metodološki oslanja na fonologiju, stvarna metoda analize društvenih pojava nešto složenija. Čitav metodološki postupak možemo opisati u četiri koraka. Prvo, kao što fonologija polazi od izučavanja svjesnih lingvističkih pojava prema njihovoj nesvjesnoj infrastrukturi, tako i izučavanje društvenih pojava mora ispod običaja i naziva, vjerovanja i institucija tražiti jednu dublju strukturu koja će nam tek pružiti „ključ" za objašnjenje pravila kojima se rukovode ove pojave. Na primjer, autor u svojim izučavanjima u djelu Elementarne strukture srodstva (1949) upozorava da se iza dva tako različita porodična sistema kao što su indo-evropejski i sino-tibetanski nalaze neke posebne strukture ili sistemi društvenih pojmova do kojih možemo doći tek na osnovu naučne indukcije, nakon što smo prikupili sve bogatstvo materijala, izvršili potrebna uspoređenja i pronašli način ili metodu mišljenja koja daje jedinstvo ovim sistemima, mada ove strukture ili metode mišljenja

ostaju redovito sasvim nesvijesne ovim civilizacijama.

Drugo, spomenuti lingvistički smjer odbio je da se bavi analizom termina kao takvih, već je kao osnovu analize uzeo odnose među terminima. Tako se i autor ogradio od svake vrste „atomizma" u analizi društvenih pojava, i opredijelio se za cjeloviti ili gestaltistički pristup. (Iako se veoma malo poziva na psihološku literaturu, ipak mu je kao veliki uzor u određivanju pojma i funkcije cjeline poslužila gestaltistička teorija poznatog psiho-patologa K. Goldsteina). U društvenoj stvarnosti postoje tri vrste osnovnih odnosa ili komunikacija među ljudima, a njima odgovaraju i tri osnovne vrste društvene razmjene — razmjena riječi, razmjena dobara i razmjena žena. Lingvistika se bavi razmjenom ili komunikacijom riječi, politička ekonomija se bavi razmjenom dobara (autor napominje da mu je u metodološkom pogledu mnogo služila kao uzor Marxova metoda u analizi Kapitala), a etnologija se bavi razmjenom žena, budući da temelj primitivnog društva predstavlja srodnički sistem koji počiva na razmjeni žena: uvijek jedan muškarac daje svoju sestru ili ćerku jednom drugom muškarcu, i tek se tako uspostavlja srodnički odnos. To je ujedno i prvobitni ili početni akt društvene razmjene. Njime se društvo konstituira, pa autor, mada protivnik „socijalnog atomizma" smatra ovaj srodnički odnos (muž — žena — dijete — ujak ili takozvani avunkularni sistem) osnovnim elementom ili „atomom srodničkog odnosa". Razumije se da se na osnovu ovog elementa, a koji nije, kao što vidimo, zatvorena porodica, već uvijek odnos među porodicama, izgrađuju veoma različiti i isto tako složeni srodnički sistemi, čija različitost potvrđuje i inventivnost ljudskog duha u stvaranju prapočettnih pravila u izgradnji društvene zajednice.

Treće, samo izučavanje odnosa, a ne termina, navodi nas da uvedemo pojam sistema, koji kao takav pretpostavlja određenu strukturu. Struktura i nije drugo doli pojmovna apstrakcija iz jednog konkretnog niza odnosa, koji prividno daju utisak nepreglednog šarenila ili raznovrsnosti, ali gdje analiza otkriva, nakon izvjesnog vremena, određenu povezanost i pravilnost, što nam i dozvoljava da govorimo o sistemu. Pojam sistema nužno se nameće upravo zbog mnoštva pojava o kojima je riječ, jer kao što kod fonema postoji mogućnost neizmjernog broja glasovnih kombinacija, a ipak se u

svakom govoru odabiru samo neke kombinacije, tako se događa i u društvenim odnosima ili organizaciji gdje se samo određene kombinacije srodničkih odnosa uzimaju kao temelj društvene organizacije. Etnološka istraživanja pokazala su veoma velik broj srodničkih sistema koji svi počivaju na zabrani incesta, ali gdje se pravila egzogamije mogu na vrlo složene načine primjenjivati u odnosima između srodničkih grupa. Ova „grupna kombinatorika" toliko je zamršena da se u njoj jedan Evropejac jedva može snaći. No, u osnovi nalazimo uvijek određena pravila, koja pokazuju da ljudi svjesnom akcijom grade svoj društveni sistem. Spomenuli smo da postoje razlike između evropskih i sino-tibetanskih govora. Ne manje razlike postoje i u srodničkom sistemu, jer mi Evropejci razlikujemo najviše nekoliko tačno individualiziranih rođaka (otac, mati, brat, sestra, djed, baka, ujak, nećak, itd.), koji se svi kreću oko nuklearne porodice, dok Kinezi razlikuju preko stotinu različitih naziva, tako da ne postoji rođak niti u sedmom koljenu koji ne bi imao svoj naziv, a to znači i svoje tačno određeno mjesto u srodničkom sistemu!

Prva etnološka istraživanja Cl. Lévi-Straussa išla su upravo za tim da se utvrdi na kakvim podsvjesnim pravilima ili „ključu" počivaju srodnički sistemi, kojih se „primitivci" veoma strogo pridržavaju. Pripadnici arhaičnih društava pridržavaju se ovih pravila sa tolikom preciznošću i ingenioznošću kao i mi naših otkrivenih fizikalnih zakona! Drugim riječima, njihova inteligencija i „pojmovni sistem" veoma su razvijeni na jednom području gdje je naš ostao, u usporedbi sa njihovim, zakržljao. Ali to ne znači da njihova pravila počivaju na jednom drugom tipu inteligencije ili bitno različitim načinima rasuđivanja, nego da su samo u drugom pravcu usmjereni. Na ovu tačku koja prekida sa tezom o diskontinuitetu između „primitivne i civilizirane misli" još ćemo se vratiti u zaključku.

Četvrto, lingvistika nastoji pomoću indukcije otkriti opće zakone koje može također logički deducirati iz novih kombinacija. Istu ambiciju ima i strukturalna antropologija. Sav njezin napor usmjeren je prema otkrivanju takvih općih zakona. Njihov značaj je u tome što nam oni, podjednako kao i u prirodnim naukama, dozvoljavaju da predviđamo određene odnose i mogućnosti. Kao primjer takvog predviđanja navodi se da je poznati antropolog Radcliffe-Brozvn pretpostavio, na

osnovu određenih pravila srodničke kombinatorike, da mora postojati jedan posebni srodnički sistem koji dotada još nije bio poznat u etnologiji. I, zaista, ovaj je sistem kasnije otkriven kod nekih australijskih plemena! Strukturalizam dozvoljava da se izvjestan broj grupnih kombinacija uzme kao i najvjerovatniji, te da se na osnovu ovakvih mogućih kombinacija izvode realne kombinacije. Ovakvo predviđanje mora biti moguće naročito onda ako poznajemo samo jedan dio jednog sistema, pa želimo predviđati neke dijelove koje još nismo upoznali, a koji se moraju pokoravati određenim pravilima „cjeline". Isti je slučaj kad želimo, na osnovu jedne faze u razvoju neke strukture, predvidjeti slijedeću ili prethodnu fazu. Valja reći da mnogi istraživači kulture čine ovakve hipoteze o grupnim kombinacijama ili kulturnim pojavama zaključujući od cjeline na dio ili od dijela na cjelinu, te da je to veoma razvijen postupak, iako nije uvijek metodološki sproveden na osnovu određenih pravila, već ga mnogi istraživači upotrebljavaju više intuitivno. Strukturalizam u antropologiji, kao i u drugim naukama, želi upravo pokazati kakvim se to pravilima rukovodi ljudski duh ne samo u tumačenju društvenih pojava nego, isto tako, i u izgradnji društvene organizacije. Ljudsku praxis valja tumačiti polazeći od nekih osnovnih osobina ljudskog duha, što djeluju doduše na nesvjesnom nivou, ali koje se nužno očituju u određenim pravilima i organizacionim oblicima ljudi u društvenom životu. U tom pogledu već su Durkheim i Mauss upozoravali da svjesne predodžbe urođenika zaslužuju više pažnje nego teorije koje o njima stvaraju etnolozi, jer dozvoljavaju pristup u nesvjesne kategorije urodeničke misli, ukoliko su one strukturalno vezane sa tim kategorijama. Cl. Lévi-Strauss žali što ovi autori nisu dovoljno daleko išli u ovakvom tumačenju urodeničke misli.

Kad smo spomenuli induktivni postupak u strukturalnoj antropologiji, valja napomenuti da Cl. Lévi-Strauss više teži jednoj indukciji koja počiva na pojmu „idealnog tipa" nego na statističkoj indukciji na osnovu velikog broja slučajeva. Ovdje se on suprotstavlja komparativnoj metodi Lowiea i Radcliffe-Browna, koji traže, u vezi sa istraživanjem religije, da „moramo provjeriti naše hipoteze na dovoljno velikom broju različitih religija ili posebnih religijskih kultova, konfrontirajući ih sa društvom u kojemu se javljaju. Jedan takav

poduhvat prelazi mogućnosti jednog jedinog istraživača i pretpostavlja suradnju više njih (1945). Lowie još više ističe potrebu da se proširi baza uspoređivanja, kako bi se došlo do valjanih zaključaka putem generalizacije ili statističke indukcije. Ovaj stav je suprotan Durkheimu, koji je tvrdio: „Ako je neki zakon dokazan pomoću jednog dobro učinjenog eksperimenta, tada je ovaj dokaz univerzalno valjan" (1912). Isto tako i K. Goldstein upozorava da izučavanje mnogobrojnih slučajeva ne sprečava da se tek na temelju tipičnog slučaja zaključi o zakonitosti jedne pojave: „...prije svega gomilanje činjenica — čak veoma brojnih — ne služi ničemu, ako su one utvrđene na nesavršen način, jer ne vodi nikada do spoznaje stvari onako kako se one stvarno odvijaju.. Treba odabrati takve slučajeve koji dozvoljavaju da se donesu odlučni sudovi. Ali tada ono što ćemo utvrditi u jednom slučaju vrijedit će također i za druge." Ovaj stav proizlazi iz teorije cjeline, po kojoj postoje strukture savršeno ili idealno organizirane i druge koje odstupaju u mnogim detaljima. Najsavršenija cjelina je ujedno i najpravilnija ili najzakonitija! Ovdje su u pitanju zakonitosti koje važe za organske oblike, to jest tendencije ili finalističke zakonitosti. Strukturalizam u socijalnoj antropologiji pokazuje, dakle, određene sličnosti sa organskim strukturalizmom, pa Cl. Lévi-Strauss voli upozoravati da su ljudske duhovne sposobnosti, koje određuju pravila organizacije, njegove „prirodne ili hereditarne dispozicije".

Ovdje se, naravno, odmah nameće pitanje: nije li ovakvo shvaćanje cjelina ili struktura u skladu sa funkcionalističkom teorijom etnologa (Malinovski, Radcliffe-Brown i drugi), koji smatraju da su pravila društvene organizacije, na primjer pravila srodstva, uvjetovana biološkim vezama? Da li ova strukturalistička antropologija ne stoji na gledištu da postoji „prava i značajna analogija između organskih struktura i socijalnih struktura"? Da li se, u skladu sa navedenim shvaćanjem, može pojam „socijalne strukture" svesti na „socijalne odnose", onako kako ih neposredno zamjećujemo u društvenom životu?

Autor odbacuje svaki empirizam, kao i biologizam ili psihologizam, u objašnjavanju socijalnih odnosa. On smatra da izvjesna formalna pravila dozvoljavaju da se protumače pravila društvene organizacije. On se u tom pogledu slaže sa Murdockom, koji je odbijao biologizam

funkcionalista. Ne biološka nužda, već proizvoljni rezovi (kao u semantici) obilježuju rodbinske odnose kod urođenika. „Murdock ne rasuđuje o stvarnim društvima, u njihovom historijskom i geografskom kontekstu, kao o organiziranim cjelinama, već o apstrakcijama i čak — možemo reći — o apstrakcijama drugog stupnja: on najprije izdvaja društvenu organizaciju iz ostalih vidova kulture, a koji put i rodbinske sisteme iz društvene organizacije; nakon toga, on rastavlja proizvoljno društvenu organizaciju (ili sistem srodstva) na komade i dijelove, prema načelima proizašlim iz tradicionalne etnologije, a ne toliko iz stvarne analize svake grupe. U tim uvjetima njegova historijska rekonstrukcija ostaje ideološka: ona se sastoji u tome da iz svakog stadija izuzme zajedničke elemente kako bi odredio neposredno prethodni stadij, i tako dalje... Ali, zapravo, njegova tehnika izgleda prikladnija za otkrivanje i identifikaciju problema nego za njihovo rješavanje. Njegova metoda je još prožeta aristotelovskim duhom; možda svaka nauka mora proći kroz to."[9]

Radcliffe-Brownu se može prigovoriti da ne razlikuje dovoljno posmatranje i eksperimentiranje, a Murdocku da ne razlikuje dovoljno statističke i mehaničke modele, jer nastoji potonje konstruirati pomoću prvih. Zasluga je Lowiea što je prvi sa strukturalističkog stanovišta ukazivao šta činjenice nisu i upozorio da se „sama supstancija društvenog života može koji put analizirati na strog način pomoću načina klasifikacije roditelja i rođaka" (1915). Rastavljajući srodničke sisteme na njihove konstitutivne elemente i oslobađajući se historijske i genetičke perspektive, omogućio je da se jasnije sagleda tabela permutacija između diferencijalnih obilježja u sistemima srodstva (1929). Cl. Lévi-Strauss sam se stavlja u ovu liniju: „Na dva originalna načina on je otvorio vrata strukturalnim istraživanjima: s obzirom na sistem naziva i s obzirom na ovaj sistem i sistem stavova. Ovu posljednju orijetaciju slijedili su tada i drugi (Radcliffe-Brovm, 1924, Lévi-Strauss, 1945)" (ibid). Oslanjajući se na korespondenciju između sistema naziva i sistema stavova u srodničkim odnosima, autor je sa svoje strane upozorio da između njih postoji jedan dijalektički odnos: „Diferencijalna ponašanja između rođaka nastoje se organizirati pomoću istog modela kao i terminologija (naziv rođaka), ali ona

predstavljaju ujedno i sredstvo da se riješe poteškoće i prevladaju nutarnje suprotnosti u toj terminologiji. Tako bi pravila ponašanja između rođaka u bilo kojem društvu izražavala pokušaj da se razriješe protivurječnosti koje proizlaze iz sistema naziva i pravila ženidbe."[10]

Bitno je ovdje da postoji jedna vrsta dijalektičke interakcije ili stalne prilagodbe između našeg sistema klasificiranja rodbinskih odnosa i subjektivnih stavova prema položaju pojedinih rođaka u tom sistemu, i obratno. Nazivi nisu prosto podređeni psihološkim ili biološkim potrebama, već su oni isto toliko i posljedica naše potrebe da jasno razlikujemo razne položaje u jednom složenom sistemu rodbinskih odnosa. Izvjesni zahtjevi strukturiranja ovih odnosa pomoću naziva nameću se i samoj društvenoj realnosti. Ali to još ne znači pad u čisti nominalizam, jer struktura izražava jedno dijalektičko jedinstvo naziva i realnosti. Akcenat leži na aktivnom karakteru ljudske prakse, koja oblikuje društvenu praksu po potrebama ljudskoga mišljenja i organiziranja i strukturiranja same stvarnosti.

Da bismo razumjeli ulogu ovako strukturiranih sistema ili cjelina, kao i metodu kako ih valja izučavati, najbolje je dobro se upoznati sa Gestalt-psihologijom. U predgovoru djela Elementarne strukture srodstva (1947) na ovo je upozorio sasvim određeno sam autor: „Nakon što je citirao Eddingtona da fizika postaje izučavanje organizacija', Köhler je pisao, ima tome već dvadeset godina: Na tom putu... ona će doskora susresti biologiju i psihologiju' Ovaj rad će izvršiti svoj zadatak ako se, nakon što ga je pročitao, čitalac osjeti pobuđen da doda: i sociologiju."

G. Gurvitch je prigovorio Lévi-Straussu da ga vezivanje uz pojam cjeline, kako je shvaćaju gestaltisti, vodi do teorije o prestabiliranoj harmoniji samih struktura i do stavljanja težišta na socijalni red, kao što su to radili organicisti i funkcionalisti. Lévi-Strauss se od ovog prigovora brani pozivajući se na Marxa, i njegov odgovor ovdje nešto opširnije navodimo, jer osvjetljava ujedno odnos strukturalizma prema marksizmu:

„Ja ne pretpostavljam neku vrstu prestabilirane harmonije između raznih nivoa strukture. Oni mogu biti — i oni su to često — u suprotnosti jedni sa drugima, ali načini njihovog suprotstavljanja

pripadaju istoj grupi. To je, doista, ono što uči historijski materijalizam kad tvrdi da je uvijek moguće preći, pomoću preobrazbi, od ekonomske strukture ili od društvenih odnosa na strukturu prava, umjetnosti ili religije. Ali Marx nije nikad tvrdio da su ove preobrazbe istoga tipa, na primjer da ideologija samo odrazuje društvene odnose kao neko zrcalo. On misli da su ove preobrazbe dijalektičke i, u izvjesnim slučajevima, on se veoma trudi da pronađe ove neophodne preobrazbe, koje na prvi pogled izgledaju teške za analizu.

Ako doista želimo dopustiti, u okvirima Marxove misli, da infrastrukture i superstrukture sadrže mnogostruke razine i da postoje razni tipovi preobrazbi kako bi se prešlo s jedne razine na drugu, tada ćemo shvatiti da je moguće, u krajnjoj analizi i apstrahovano od sadržaja karakterizirati razne tipove društva zakonima preobrazbi: pomoću formula koje označuju broj, snagu, smisao i poredak pregiba koje bi trebalo — da tako kažemo — poništiti kako bismo pronašli tip idealne homologije (logičke a ne moralne) između raznih strukturiranih razina" (AS, str. 365—366).

U djelu Elementarne strukture srodstva kao i u Strukturalnoj antropologiji autor se bavio pretežno problemom infrastruktura, dok sa Totemizmom danas i Divljom misli dolaze u središte njegovih izučavanja upravo superstrukture, što znači u primitivnim društvima pojave totemizma i mitova. Nema sumnje da na ovoj razini strukturalizam nailazi na nove probleme i poteškoće i da su njegove postavke upravo na ovoj razini izazvale žive diskusije.

Sam autor vidi u Divljoj misli logički korak dalje u njegovim izučavanjima primitivnih društava, ali i ljudske misli uopće. Idući na više intelektualne strukture, kao što su vjerovanja i mitovi, on se ujedno uzdiže i na viši nivo teorijskog uopćavanja onih otkrića o strukturi ljudske prakse do kojih je došao ranije. Međutim, kao što sam ističe u Divljoj misli, ona je samo prvi korak ove analize na jednom višem teorijskom nivou i zato smatra Divlju misao samo „predgovorom za jednu buduću knjigu" koja mora na mnogo razrađeniji način pokazati osnovne postavke i otkrića iznesena već u ovoj knjizi.

Kakav je cilj sebi postavio u Divljoj misli? U istraživanjima strukture srodstva moglo se činiti da pravila na kojima ona počivaju ne proizlaze sasvim „iz nutarnje nužnosti", to jest da nisu u vezi sa strukturom

samog ljudskog duha. Moglo se, naime, pretpostaviti da u njima više djeluju biološki i čisto društveni faktori koji se izvana nameću ljudskom duhu. Stoga je bilo poželjno da se potraže izvori ovih pravilnosti u oblasti kao što je mitologija, „gdje izgleda da se duh može slobodnije prepustiti svojoj stvaralačkoj spontanosti, i gdje će biti zanimljivo provjeriti da li se pokorava zakonima. Što se tiče srodstva i pravila ženidbe, moglo se još postaviti pitanje da li prisile dolaze izvana ili iznutra; sumnja neće više biti moguća kad je u pitanju mitologija: ako je u ovoj oblasti duh svagdje prikovan i određen u svim svojim operacijama, a fortiori on to mora biti posvuda."[11]

Očita je, dakle, namjera autora da upravo u onoj oblasti gdje je aktivnost duha najviše oslobođena vanjskih prisila, pokaže da tvorevine kao totemizam ili mitologija nisu izraz svojevoljne igre ljudske mašte, već da podliježu „temeljnim i obaveznim svojstvima svakoga duha, ma kakav on bio". U ovom „kantizmu bez transcendentalnog predmeta" nastoji ukazati na neka stalna svojstva ljudske misli ili, točnije, ljudske prakse, koja mora podjednako važiti za bilo koju misao, zvali je mi „primitivnom" i „totemističkom" ili „naučnom" i „historijsko-materijalističkom".

Pokušajmo, dakle, ukratko izložiti do kakvog rezultata je došao s obzirom na ovako postavljen cilj.

Totemizam je, slično kao i ljudski govor, prije svega jedan diferencijalni sistem u određivanju društva, pomoću kojega društvena svijest nastoji odrediti što je društvo, kao identitet, i što ono nije, kao nešto drugojačije, jer se identičnost rađa iz suprotstavljanja nečem drugome. Smisao nastaje uvijek kombinacijom ili suprotstavljanjem elemenata koji su u početnom stanju besmisleni. Specifičnost ove operacije duha, po kojoj društvo u totemizmu postaje svjesno sebe kao grupe, ovdje se vrši posredstvom ideje vrste. Vrsta je uvijek jedinstvo i mnogostrukost, jer se kao jedinstvo razlikuje od drugih vrsta, a istovremeno sadrži u sebi mnoštvo pojedinačnih elemenata koji se sami po sebi razlikuju (a koji mogu uzimati u okviru vrste određena mjesta, kao organi u organizmu). Tako „totem" nalazi svoj uzor za klasifikacije u životinjskim i biljnim vrstama, pa čak i u neživim tvarima. Totemizam ne izražava, kao što su mislili Tylor i drugi, težnju

da se čovjek izjednači sa nekom životinjskom vrstom, već bivstveno određeni princip identifikacije i klasifikacije kojemu je pojam vrste neophodan za vlastito određenje. „Vidimo, dakle, da se životinja,,totem', ili njegova vrsta, ni u kom slučaju ne može shvatiti kao biološki entitet; zato što je ona u isti mah i organizam — to jest sistem — i emanacija jedne vrste — koja predstavlja član u jednom sistemu —, životinja se ukazuje kao pojmovno oruđe sa mnogobrojnim mogućnostima pomoću koga se može raščlaniti i ponovo složiti u celinu bilo koja oblast sinhronije ili dijahronije, konkretnog Ili apstraktnog, prirode ili kulture."[12]

Nediferencijalnu društvenu stvarnost možemo razlikovati pomoću jednog kodeksa koji rastavlja nediferencirane grupacije na suprotne kategorije: „gore I dolje" ili „nebo i zemlja" ili još specifične za totemizam kao „orao/medvjed", dakle pomoću različitih jezičnih oznaka po kojima grupa dobiva ime. Time ona postaje nešto različno od neke druge grupe (proces detotalizacije), ali istovremeno dobiva i određeno mjesto u jednom složenom sistemu, koji predviđa gdje će biti grupa „orla" u odnosu na „medvjeda", ili grupa „zemlje" u odnosu na „nebo" i tako dalje (proces retotalizacije). Postupci davanja naziva, emblema, totema, zabrana su bitni te odgovaraju prvobitnom naporu za klasifikacijom i identifikacijom socijalnih grupa, primitivnoj formi „društvenog samoosvješćavanja". „Navodne totemističke klasifikacije, kao i vjerovanja i postupci s njima povezani, samo su jedan vid ili način ove opće sistemske aktivnosti."

Afektivne veze sa totemom, svi oni procesi „mističke participacije" što ih je opisao Levy-Bruhl, ili doživljaj „svetosti", na čemu insistira Durkheim, samo su sekundarni procesi, koji se nakalemljuju na ovu bivstvenu spoznajnu operaciju klasifikatorske prirode. Odnos prema totemu kao nečem „svetom" samo pokazuje zbrku koja postoji između sentimentalne veze prema klanu i prema njegovom emblemu. Totemizam je, dakle, proizvod jedne opće sposobnosti klasificiranju, a nije sposobnost klasificiranju nakalemljena na jedan totemistički ili mistički doživljaj.

Da bi opravdao prioritet klasifikatorske funkcije, Radcliffe-Brown je ustanovio u Australiji „jedan internacionalni sistem klasifikacije klanova

i njihovih totema po totemskoj raspodjeli", što pokazuje da se totemski sistem ne ograničuje na određivanje mjesta, identiteta i funkcija u vlastitoj društvenoj grupi, već je sposoban da je nadilazi iznad plemenskih i geografskih granica. Osnovnu težnju u tumačenju totemizma dobro karakterizira P. Verstraeten: „Mogli bismo shvatiti čitavu knjigu Lévi-Straussa kao tematizaciju jednog kauzaliteta koji nije prosto lanac uzroka i posljedica u odnosima mehaničke stvarnosti, već se očituje kao stalno prenošenje unutarnje strukture kauzalnog modela na njegove posljedice. Vidjet ćemo dalje, da je to ono što istovremeno opravdava originalnost strukturalizma i čuva ga od mehanističkog tumačenja."[13]

Durkheim je smatrao da je centralna tačka totemizma obred žrtvovanja, koji uslijed afektivne participacije vodi do prvog oblika društvene samosvijesti — totem kao simbol društvene grupe! Međutim, Lévi-Strauss smatra da je obred žrtvovanja sasvim sekundarna pojava i da je prvi akt po kojem se društvo konstituira kao svijest o sebi ili grupi sam akt uzimanja simbola, određivanja smisla, totemističkog imenovanja. U nastanku društva totemizam ima iznimni značaj, jer stvara simbol koji služi za organiziranje društvenih odnosa između društvenih serija i životinjskih serija, između kulture i prirode. Ove dvije serije ne postoje prethodno, već nastaju samim ovim aktom imenovanja; one se sučeljuju i pretvaraju u serije ili nizove. To je susret dveju realnosti koje upravo aktom usporedbe dobijaju i svoju strukturu, jer se ovom usporedbom odmah uspostavlja društvena grupa kao nešto identično i različno u sebi samome. Totemizam otkriva istinu društva o sebi samome, jer posredstvom simbola konstituira i spoznaje kao određenu organizaciju, pa autor vidi u tome bitni momenat društvenog praxisa. Naravno da društvo ovdje sebe spoznaje na simboličan način, a ne putem refleksiji o sebi, jer je „divlja misao... misao koja sebe ne misli". Da bi životinjska serija odgovarala društvenoj seriji, morala je biti najprije osiromašena (budući da je misao primitivaca neobično konkretna i bogata detaljima!) u okviru samoga mita, kako bi samo bitni elementi za društvenu strukturu došli do izražaja. Kako je osnovna funkcija mitova u totemizmu da ukažu na razliku koja postoji između jedne grupe ili druge, to jest da utvrde

mogućnost „razlike kao razlike", to su oni, po svojem sadržaju, doista veoma siromašni. „Siromaštvo totemskih mitova dolazi otuda što je jedina funkcija svakoga od njih da zasnuju neku razliku kao razliku: oni su konstitutivne jedinice jednog sistema. Pitanje značenja se ne postavlja na nivou svakog mita uzetog za sebe, već na nivou sistema čije delove oni predstavljaju.[14]

Ne ulazeći sada u sve analize i izvode koje nalazimo u Divljoj misli, a čiji je cilj upravo da ukaže kako ova misao funkcionira kroz vlastitu društvenu organizaciju, zadovoljimo se time što ćemo podvući da je osnovna namjera autora da na što nedvosmisleniji način pokaže kako je bitno svojstvo divlje misli da izrazi ili zahvati u mogućnostima svojeg bivstvovanja, neodvojivo vezanog uz samu društvenu praxis, i smisao svojeg razvitka, svojeg daljnjeg napredovanja i razređivanja. Stoga u njoj nalazimo mnogo toga „suvišnoga" u smislu ekonomičnog tumačenja stvarnosti, kao što udaramo i na njene granice ili nutarnje protivurječnosti, uglavnom zbog nesposobnosti da uspostavi koherentan i smisleni sistem veza i odnosa.

„Svaku kulturu možemo smatrati cjelinom simboličkih sistema, gdje na prvo mjesto dolaze govor, pravila ženidbe, ekonomski odnosi, umjetnost, nauka, religija. Svi ovi sistemi nastoje izraziti izvjesne vidove fizikalne i društvene stvarnosti i, štaviše, odnose što ih ova dva vida stvarnosti održavaju međusobno, a koje i sami simbolički sistemi održavaju međusobno. Što u tome ne mogu uspjeti na potpuno zadovoljavajući način, a posebno ne na adekvatan način, proizlazi prije svega iz uvjeta funkcioniranja svakog od tih sistema: oni ostaju uvijek nesamjerljivi; ali i stoga što historija unosi u ovaj sistem raznorodne elemente, tako da se jedno društvo kliže prema drugome i dolazi do nejednakosti u razvojnom ritmu svakog posebnog sistema. Dakle, zbog toga što je jedno društvo uvijek dano u vremenu i prostoru, a to znači što je podložno utjecajima drugih društava kao i utjecaju prethodnih stanja svojeg vlastitog razvitka; također i zbog činjenice da bi čak i u nekom čisto teorijskom društvu, zamišljenom bez veze sa drugima i sa svojom vlastitom prošlošću, različiti sistemi simbola, čija cjelina tvori kulturu ili civilizaciju, ostali nesvodljivi jedni na druge (prevođenje jednog sistema u drugi uvjetovano je uvodenjen

konstanti koje ostaju iracionalne vrijednosti), proizlazi da nijedno društvo nije nikada integralno i potpuno simbolično; ili, tačnije, ne uspijeva nikada da pruži svim svojim članovima do istog stupnja dovoljna sredstva za izgradnju neke simbolične građevine, jer za normalnu misao je potonja ostvarljiva jedino na planu društvenog života."[15]

Ova misao nalazi, dakle, granice u svojem vlastitom funkcioniranju, ali isto toliko i u društvenoj stvarnosti na koju se odnosi, a koju autor uspoređuje sa fizikalnim masama, gdje se sve čestice ne pokoravaju kretanju mase. Uvijek postoje pojedinci koji „ispadaju" iz sistema ili se nalaze između dva ili više nesvodljiva sistema. Društvena misao nastoji, naravno, ispuniti smislom ove „rupe" u sistemu (pojam „mane" odgovara slučajnosti, nekontroliranosti ili praznini) i povjeriti posebne uloge onima koji trebaju dotjerati u red (shamani) one koji odstupaju. Društvena misao ne stvara, prema tome, funkcionalno savršene sisteme, kao što zamišljaju funkcionalisti u sociologiji, pa je autor prije sklon tome da društvene sisteme, i pored relativne koherentnosti smislenih simboličkih sistema, tretira više pomoću statističkih modela. Postoji kod njega očita tendencija da gestaltizam pomiri sa statističkim istraživanjima, kakva je razvila suvremena teorija informacija.

Kod funkcionalista (Malinowski, Radcliffe-Brozon, Durkheim) svako individualno odstupanje od funkcioniranja cjelina znači aberantnu ili patološku pojavu ili, kao kod duševnih bolesti, neuspjeh socijalizacije pojedinca, pa društvo stvara posebne uloge (shamani, vrači, liječnici, svećenici, itd.J koje će „dotjerati u red" aberantne ličnosti. Nasuprot tome, strukturalizam Lévi-Straussa pretpostavlja totalitete „sa rupama ili prazninama", odnosno sa nutarnjim protivurječnostima, tako da se ovakve aberantne uloge nužno javljaju u okviru samoga sistema. Društvo je predvidjelo, u ime sistema, posebne postupke prema ovim marginalnim ili periferijskim pojavama, koje, dakle, i za autora ostaju nedostaci ili propusti samog sistema. „Njihov periferni položaj u odnosu na lokalni sistem ne sprečava ih da ne budu isto što i ovaj integralni dio totalnog sistema. Točnije, ako ovi ne bi bili poslušni svjedoci, totalni bi sistem bio izložen opasnosti da se rastvori u lokalne sisteme. Možemo stoga reći da je u svakom društvu odnos između

normalnog ponašanja i posebnih ponašanja komplementaran." (ibid., str. XX). Iako u pitanju odnosa „normalnih ponašanja", koja su u skladu sa funkcioniranjem cjeline, i „posebnih ponašanja", koja znače odstupanje od funkcioniranja cjeline, autor pokazuje izvjesnu dijalektičku elastičnost, jer ih smatra komplementarnim dijelovima jedne te iste cjeline, očito je da ni njegov strukturalizam ne može do kraja dozvoliti individualnim ponašanjima slobodu odstupanja koja bi značila samostalnu stvaralačku, odnosno totalnu ili totalitarizirajuću ulogu, budući da pojedinac ostaje bivstveno podređen društvenoj misli koja ga određuje i istovremeno transcendira. U tom pogledu se autorovo shvaćanje društvenog determinizma mnogo više približava spinocizmu nego marksizmu, ma koliko se on inače pozivao na Marxa. U ovoj tački on se i sukobio sa interpretacijom historijske dijalektike kod Sartrea, jer je poznato da Sartre u historijskoj dijalektici daje mnogo veći značaj subjektivitetu, odnosno pojedincu kao nosiocu stvaralačkog praxisa.

Jedno čitavo poglavlje pod naslovom Historija i dijalektika posvetio je autor svojem razmimoilaženju sa Sartreom. Što nam se u njegovoj kritici čini opravdano, a što ne?

Autor priznaje da se u Divljoj misli služio Sartreovim terminima iz Kritike dijalektičkog razuma, što znači da mu je ona dozvolila da neke odnose u okviru historijskog determinizma bolje definira. (U pitanju je naročito upotreba kategorije totaliteta i dijalektike društvenih totaliteta.) On Sartreu prije svega prigovara da suprotstavlja „analitički razum" „dijalektičkom razumu" kao zabludu istini, iako dozvoljava da analitički razum može doći do istih spoznaja kao i dijalektički, odnosno da oni dolaze raznim putovima do istih rezultata ili jedinstvene spoznaje. „Iako Marx predstavlja polaznu tačku i u Sartreovom i u mom razmišljanju, čini mi se da marksistička orijentacija dovodi do drugačijeg gledišta: suprotnost između ova dva uma je relativna, a ne apsolutna; ona odgovara napetosti u čovjekovoj misli, koja, možda, stvarno nikada neće iščeznuti, ali koja nije teorijski zasnovana. Za nas je dijalektički um uvijek konstituišući: to je stalno produžavan i pojačavan mostić koji analitički um baca preko provalije čiju drugu ivicu ne vidi iako zna da ona postoji, makar se ona stalno udaljavala. Termin dijalektički um tako obuhvata stalne napore koje analitički um

mora da ulaže da bi otklanjao svoje nedostatke, ako želi da objasni govor, društvo i misao; a distinkcija između ova dva uma zasniva se, po našem mišljenju, samo na tome što analitički um, privremeno, još ne omogućava razumijevanje života. Analitički um Sartr naziva lenim umom; isti um mi nazivamo dijalektičkim, ali onaj hrabri, sav u naponu od napora za prevazilaženjem samog sebe.

Rudi Supek

DIVLJA MISAO

Uspomeni
Morisa Merlo-Pontija

»Jedino divljaci, seljaci i palančani temeljno i svestrano proučavaju svoje poslove; stoga je, kada sa misli pređu na delo, sve što urade dovedeno do kraja.«.

H. de BALZAC, Le Cabinet des antiques. BibJ. de la Pléiade, vol. IV, pp. 400-401.

GLAVA PRVA - NAUKA O KONKRETNOM

Dugo su naučnici voleli da navode jezike kojima nedostaju reči za izražavanje pojmova kao što su pojam drveta ili životinje, iako se u njima sreću sve reči koje su potrebne za podroban popis vrsta i podvrsta. Ali dok su se oni pozivali na te slučajeve kako bi potkrepili tvrđenje o tobožnjoj nesposobnosti „primitivaca" da apstraktno misle, zaboravljali su druge primere koji potvrđuju da obilje apstraktnih reči nije odlika samo jezika civilizovanih naroda. Tako u činuk jeziku sa severozapada Severne Amerike apstraktne reči označavaju mnoga svojstva ili odlike bića i stvari: „Taj način izražavanja, kaže Boas, češći je u ovom nego u bilo kom drugom jeziku koji znam". Rečenica: opaki čovek je ubio jadno dete, na činuk jeziku glasi: čovekova opakost ubila je detetovu jadnost; a da bi se kazalo da neka žena upotrebljava odveć malu kotaricu reći će se: ona stavlja korenje ružičaste biljke u majušnost kotarice za školjke. (Boas 2, str. 657—658).

U svakom jeziku, uostalom, govor i sintaksa pružaju sredstva koja su neophodna za popunjavanje praznina u rečniku. A tendenciozni karakter argumenta pomenutog u prethodnom stavu jasno se ispoljava kada se obrati pažnja na to da je obrnuta situacija, to jest situacija u kojoj termini veoma širokog značenja odnose prevagu nad specifičnim nazivima, takode bila korišćena da bi se potvrdilo intelektualno siromaštvo divljaka:

„Među biljkama i životinjama Indijanac daje posebno ime samo korisnim ili štetnim vrstama; ostale se sve od reda nazivaju opštim imenom ptica, korov, itd." (Krauze, str. 104).

Jedan posmatrač iz novijeg doba, kako izgleda, takode misli da urođenik daje imena i shvata samo u zavisnosti od svojih potreba:

„Još se sećam veselosti koju je kod mojih prijatelja sa Markiskih ostrva... izazvalo interesovanje (u njihovim očima — obična glupost) botaničara iz naše 1921. godine izvedene ekspedicije za bezimeni korov („neupotrebljiv") koji je skupljao i čije je ime hteo da sazna".

(Hendi i Pukui, str. 119, beleška 21).

Ipak, Hendi upoređuje tu ravnodušnost sa ravnodušnošću što je u našoj civilizaciji specijalist ispoljava prema pojavama koje ne spadaju neposredno u oblast u kojoj on radi. A kada njegova saradnica urođenica podvlači da je na Havajima „svaki botanički, zoološki ili neorganski oblik za koji se zna da je dobio ime (i bio personalizovan) predstavljao... nešto što se koristilo", ona brižljivo dodaje: „na ovaj ili onaj način", i precizira da ako „veliki broj raznovrsnih životinja koje žive u morima i šumama, meteoroloških ili pomorskih pojava nije imao ime", to je dolazilo otuda što one nisu bile smatrane „korisnim ili... vrednim pažnje", što nisu ekvivalentne karakterizacije, pošto se jedna odnosi na teorijski, a druga na praktični plan. Nastavak teksta u kome se ističe drugi plan na račun prvog to potvrđuje: „Život se svodio na iskustvo sa tačnim i strogo određenim značenjem". (Isto delo, str. 119).

Doista, broj i preciznost pojmova drugačiji su u svakom jeziku i, kao što je to u XVIII veku vrlo dobro zapazio pisac članka „ime" u Enciklopediji, upotreba više ili manje apstraktnih reči ne zavisi od intelektualnih sposobnosti, već od različitog stepena interesovanja svake posebne društvene zajednice u sklopu nacionalnog društva: „Popnite se na opservatoriju; svaka zvezda tu više nije samo zvezda, nego zvezda β iz sazvežđa Kozoroga, ili γ iz sazvežđa Kentaura, ili ζ iz sazvežđa Velikog Medveda, itd., uđite u manjež, svaki konj tu ima svoje vlastito ime, Sjajni, Obešenjak, Besni itd. Uostalom, čak i ako bi doslovno trebalo shvatiti napomenu (navedenu na početku ove glave) o jezicima koje nazivamo primitivnim, ne može se na osnovu nje izvesti zaključak da tim jezicima nedostaju opšti pojmovi: reči hrast, bukva, breza, itd. nisu manje apstraktne od reči drvo, i od dva jezika od kojih bi u jednom postojala samo ova poslednja, dok drugi ne bi znao za nju iako bi imao više desetina i stotina reči za označavanje vrsta i podvrsta, drugi bi, a ne prvi, sa ovoga gledišta bio bogatiji pojmovima.

Kao i u jezicima zanata, bogatstvo pojmova odgovara napregnutijoj pažnji sa kojom se posmatraju svojstva stvarnog sveta, i budnijem interesovanju za razlikovanja koja se u njemu mogu izvršiti. Ta glad za

objektivnim znanjem predstavlja jedan od najzanemarenijih vidova misli onih koje zovemo „primitivcima". Ako je ona retko kad usmerena prema stvarnim činjenicama koje se nalaze na istom nivou kao i stvarne činjenice kojima se bavi moderna nauka, ona podrazumeva intelektualne postupke i metode posmatranja koji se mogu porediti sa onima kojima se nauka služi. U oba slučaja, svet predstavlja predmet mišljenja bar onoliko koliko i sredstvo za zadovoljavanje potreba.

Svaka civilizacija ispoljava težnju da preceni objektivnu usmerenost svoje misli, što znači da ta usmerenost uvek postoji. Kada počinimo grešku misleći da divljakom upravljaju isključivo njegove organske ili ekonomske potrebe, mi ne vodimo računa o tome da nam on upućuje isti prekor, i da njemu njegova sopstvena želja za sticanjem znanja izgleda uravnoteženija od naše:

„Korišćenje prirodnih bogatstava kojima su raspolagali urođenici sa Havaja bilo je skoro potpuno i mnogo potpunije od njihovog korišćenja u današnjoj komercijalnoj eri, koja nemilice koristi nekoliko proizvoda, trenutno finansijski rentabilnih, zanemarujući i uništavajući često sve ostalo." (Hendi i Pukui, str. 213).

Svakako, poljoprivreda koja proizvodi za tržište nije isto što i botaničarevo znanje. Ali, ignorišući ovo drugo i poklanjajući pažnju samo poljoprivredi onda kada uzima u odbranu urodeničku poljoprivredu i ističe njene prednosti, stara havajska plemkinja samo ponavlja grešku koju je Malinovski učinio tvrdeći da jedino krčanje praznog stomaka podstiče primitivce da se interesuju za totemske biljke i životinje.

Sa Tesmanovom napomenom o Fangima iz Gabona, u kojoj on beleži (str. 71) „preciznost sa kojom oni zapažaju najmanje razlike među vrstama jednog istog roda", podudara se opaska dva već navođena autora koja se odnosi na Okeaniju:

„Veoma izoštrena čula urođenika omogućavala su im da tačno označe generičke odlike svih vrsta koje žive na zemlji i u moru, kao i najmanje promene u prirodnim pojavama kao što su vetrovi, svetlost i boje određenog tipa vremena, reljef talasa, promene u njihovom

snažnom odbijanju, vodena i vazdušna strujanja." (Hendi i Pukui, str. 119).

Kod Hanunoo urođenika sa Filipina tako jednostavan običaj kao što je žvakanje betela pretpostavlja poznavanje 4 podvrste palminog oraha i 8 surogata, 5 podvrsta betela i 5 surogata (Konklin 3).

„Skoro sve aktivnosti Hanunoo urođenika zahtevaju duboko poznavanje lokalne flore i precizno poznavanje botaničkih klasifikacija. Nasuprot mišljenju prema kome društvene zajednice sa naturalnom privredom koriste samo mali deo lokalne flore, one je koriste u razmeri od 93%. " (Konklin, 1, str. 249).

To podjednako važi i za faunu:

„Hanunoo urođenici razvrstavaju lokalne oblike ptičje faune u 75 kategorija... oni razlikuju oko 12 vrsta zmija... 60 tipova riba... više od dvanaestak morskih i slatkovodnih ljuskara i isto toliko tipova paukova i stonoga... Hiljade insekata svrstani su u 108 kategorija sa posebnim imenima, među kojima 13 obuhvataju mrave i termite... Oni razlikuju više od 60 klasa morskih i više od 25 vrsta kopnenih i slatkovodnih mekušaca... 4 tipa pijavica koje sišu krv...: ukupno 461 zoološki tip. " (Isto delo, str. 67—70).

Jedan biolog ovako govori o jednoj pigmejskoj populaciji sa Filipina:

„Karakterističnu crtu Negrito urođenika, po kojoj se oni razlikuju od svojih suseda hrišćana iz ravnica, predstavlja njihovo izvrsno poznavanje biljnog i životinjskog sveta. To poznavanje ne podrazumeva samo tačno određivanje vrste fenomenalnog broja biljaka, ptica, sisara i insekata, već i poznavanje običaja načina života svake vrste... "

„Negrito urođenik potpuno je srastao sa sredinom u kojoj živi i, što je još važnije, on neprekidno proučava sve što ga okružuje. Često sam viđao jednog Negrita kako, ne znajući tačno koju biljku ima pred

sobom, kuša njen plod, miriše lišće, lomi i ispituje stabljiku, posmatra mesto na kome ona raste. I tek na osnovu svih tih data, on će izjaviti da poznaje ili ne poznaje biljku koju ima pred sobom."

Pošto je pokazao da se urođenici interesuju i za biljke od kojih nemaju neposredne koristi, zbog značenjskih odnosa kojima su one povezane sa životinjama i insektima, isti pisac nastavlja:

„Izoštren posmatrački dar pigmeja, njihovu punu svest o vezama između biljnog i životinjskog života... na upečatljiv način ilustruju njihove diskusije o načinu života slepih miševa. Tididin živi pod sparušenim palminim lišćem, dikidik pod lišćem divlje banane, litlit u bambusovim šikarama, kolumbôy u šupljinama stabala, konanabâ u gustim šumama, itd."

„Tako Negrito urođenici iz plemena Pinatubo poznaju i razlikuju način života 15 vrsta slepih miševa. I pored toga, njihova klasifikacija slepih miševa, kao i klasifikacija insekata, ptica, sisara, riba i biljaka, počiva poglavito na fizičkim sličnostima i razlikama."

„Skoro svi muškarci sa najvećom lakoćom nabrajaju specifična i opisna imena bar 450 biljaka, 75 ptica, skoro svih zmija, riba, insekata i sisara, i čak 20 vrsta mrava [16]... a poznavanje botanike kod mananâ mbala, vrača-iscelitelja oba pola, koji stalno koriste biljke upražnjavajući svoju veštinu, upravo je zapanjujuće." (R. B. Foks, str. 187—188).

O jednoj zaostaloj populaciji sa ostrva Riu-Kiu jedan istraživač kaže:

„Čak i dete često može da prepozna vrstu drveta na osnovu jednog njegovog komadića, a uz to i njegov pol (u skladu sa predstavama koje urođenici imaju o polu biljaka), posmatrajući izgled drveta i kore, njegov miris i tvrdoću, i druge odlike istog tipa. Čitava tuceta riba i školjki označavaju se posebnim imenima, kao i njihova specifična obeležja, način života i polne razlike u okviru svakog tipa... " (Smit, str. 150).

Nekoliko hiljada Koahuila Indijanaca, stanovnika jednog pustinjskog kraja na jugu Kalifornije u kome samo nekoliko retkih porodica belaca uspeva danas da se održi, nisu mogli da iscrpe prirodne izvore hrane; oni su živeli u izobilju. Jer, u tome na izgled oskudnom kraju, oni su poznavali ništa manje nego 60 biljaka koje su se mogle upotrebiti za ishranu, i 28 drugih biljaka sa narkotičnim, stimulativnim ili lekovitim svojstvima (Berouz). Samo jedan Informator iz plemena Seminola razlikuje 250 biljnih vrsta i podvrsta (Stertivent). Popisano je 350 biljaka koje poznaju Hopi Indijanci i više od 500 biljaka za koje znaju Navaho Indijanci. Botanički jezički fond kod Subanuna, koji žive na jugu Filipina, sadrži više od 1.000 naziva (Frejk), dok Hanunoo upotrebljavaju blizu 2.000 botaničkih naziva.[17] Radeći samo sa jednim informatorom iz Gabona, g. Silan je nedavno objavio etno botanički rečnik sa otprilike 8.000 naziva koji pripadaju jezicima ili dijalektima 12 ili 13 susednih plemena (Voker i Silan). Najvećim delom neobjavljeni rezultati do kojih je u Sudanu došao Marsel Griol sa svojim saradnicima obećavaju da će biti podjednako zadivljujući.

Najveća prisnost sa biološkom sredinom, strasna pažnja sa kojom se ona posmatra i precizna znanja o njoj često su proizvodili snažan utisak na istraživače, jer su ukazivali na stavove i preokupacije po kojima su se urođenici razlikovali od svojih belih posetilaca. Kod Teva Indijanaca iz Novog Meksika:

„I male razlike se označavaju... oni imaju imena za sve vrste četinara koji rastu u oblasti u kojoj oni žive; međutim, razlike među četinarima teško se zapažaju i, među belcima, neuvežbana osoba ne bi bila u stanju da ih uoči... Doista, nikakve smetnje ne bi bilo da se na jezik Teva Indijanaca prevede udžbenik iz botanike." (Robinz, Herington, Freir-Mereko, str. 9 i 12).

U jednom jedva nešto malo romansiranom opisu, E. Smit Bauen duhovito je naslikala svoju obeshrabrenost kada je, odmah po svome dolasku u jedno afričko pleme, poželela da najpre nauči njegov jezik:

njeni informatori smatrali su kao potpuno prirodno da na početnom stupnju nastave skupe velik broj botaničkih uzoraka čija su imena kazivali pokazujući joj ih; ona nije bila u stanju da ih raspozna, ne toliko zbog njihove egzotične prirode koliko zato što je nikad nisu zanimali bogatstvo i raznovrsnost biljnog sveta, dok su urođenici smatrali da se ta vrsta radoznalosti podrazumeva:

„Ovi ljudi su zemljoradnici: njima su biljke isto toliko važne i bliske kao i ljudska bića. Ja pak, nikad nisam živela na nekoj farmi i nisam baš mnogo sigurna da bih razlikovala begonije od georgina ili petunija. Biljke, kao i jednačine, imaju opasan običaj da izgledaju slične kada su u stvari različite, ili da izgledaju različite onda kada su slične. Prema tome, zbunjujem se u botanici kao i u matematici. Prvi put u životu nalazim se u ljudskoj zajednici u kojoj desetogodišnjaci nisu jači od mene u matematici, ali i u sredini u kojoj svaka biljka, divlja ili pitoma, ima sasvim određeno ime i upotrebu, u kojoj svaki čovek, svaka žena i svako dete poznaju stotine vrsta biljaka. Niko od njih nikad neće pristati da poveruje da sam nesposobna da, čak i ako to budem htela, o tim biljkama naučim koliko i oni." (Smit Bauen, str. 22).

Potpuno je drugačija reakcija jednog specijaliste, pisca jedne monografije u kojoj se opisuje preko 300 vrsta ili podvrsta lekovitih biljaka koje upotrebljavaju neke populacije iz Severne Rodezije:

„Uvek me je iznenađivala gotovost sa kojom su urođenici iz Balovala i susednih pokrajina pristajali da govore o svojim lekovima i svojim otrovima. Da li im je polaskalo interesovanje koje sam pokazivao za njihove metode? Da li su smatrali naše razgovore razme nom obaveštenja između kolega? Ili su hteli da se razmeću svojim znanjem? Bilo kakav da je bio razlog takvog njihovog držanja, nikada se nisu dali moliti. Sećam se jednog čudnog starog Lušazija, koji je donosio čitave naramke suvog lišća, korenja i stabljika da bi me uputio u sve načine njihove upotrebe. Da li je bio pre travar nego vrač? Nikad nisam mogao da rasvetlim tu tajnu, ali sa žaljenjem zaključujem da nikad neću raspolagati njegovim poznavanjem psihologije Afrikanaca i njegovom spretnošću u lečenju saplemenika: kada bi se moje znanje

iz medicine i njegova darovitost udružili, bio bi to vrlo koristan spoj." (Gilgs, str. 20).

Navodeći jedan odlomak iz svojih putnih beležnica, Konklin je hteo da ilustruje onaj prisni dodir između čoveka i sredine u kojoj on živi o kome etnolog stalno razmišlja kada su u pitanju urođenici:

„U 06.00 časova, po kiši koja je rominjala, Langba i ja napustismo Parinu i krenusmo prema Binliju... U Arasaasu, Langba zatraži od mene da isečem više kaiševa kore, dimenzija 10 X 50 cm., drveta anapla kilala (Albizia procera /Roxb/ Benth) da bismo se zaštitili od pijavica. Trljajući unutrašnjom stranom kore članke na nozi i same noge, stvarali smo ružičastu penu koja je delovala kao izvrsno odbojno sredstvo. Blizu Ajpuda, Langba se iznenada zaustavi na putanji kojom smo išli, zabode spretno svoj štap u ivicu staze i iščupa jednu travku, tawag kûgun buladlad (Buchnera urticifolia R. Br.), koja će mu, reče, poslužiti kao mamac... na zamki za divlje veprove. Posle nekoliko trenutaka (a išli smo brzo), on se opet zaustavi da bi iščupao malu suvozemnu orhideju (koju je bilo teško opaziti pod rastinjem što ju je skrivalo) zvanu liyamliyam (Epi pogum roseum) (D. Don. Lindl.), biljku koja se upotrebljava za magijsko uništavanje insekata koji kao paraziti žive na usevima. U Binliju, Langba se pobrinuo da ne ošteti nabrane biljke dok je prebirao po svojoj velikoj torbi od palminog lišća kako bi pronašao apug, gašeni kreč, i tabacu (Nicotiana tabacum L.), koje je hteo da ponudi ljudima iz Binlija u zamenu za druge materije koje se mogu žvakati. Posle razgovora o odlikama lokalnih podvrsta betel-bibera (Piper betle L.), Langba je dobio dozvolu da poseče izdanke slatkog krompira (Ipomoea batatas (L). Poir) koji su pripadali dvama različitim biljnim oblicima i koje su razlikovali kao kamuti inaswang i katnuti lupam... Na krompirištu posekosmo od svake podvrste 25 izdanaka (dugih oko 75 cm), koji su u stvari predstavljali krajeve stabljike, i brižljivo ih umotasmo u velike sveže listove domaćeg pitomog saging saba (Musa sapientum compressa) (Blco. Teodoro) da bi ostali vlažni do našeg dolaska u Langbino selo. Putem smo žvakali stabljike tubu minama, neku vrstu šećerne trske (Saccharum officinarum, L.), jednom smo se zaustavili da sakupimo

nekoliko bunga, opalih kate huovih oraha (Areca catechu L.), a drugi put da bismo brali i jeli plodove, slične divljim trešnjama, sa nekoliko žbunova bugnaya (Antidesma brunius (L.) Spreng). Sredinom popodneva dospesmo do Mararima; najveći deo putovanja protekao nam je u razgovorima o promenama u vegetaciji tokom posljednjih decenija." (Konklin, I, str. 15-17).

To poznavanje i jezička sredstva kojima ono raspolaže protežu se i na morfologiju. U teva jeziku upotrebljavaju se različiti nazivi za skoro svaki deo tela kod ptica i sisara (Henderson i Herington, str. 9). Morfološki opis lišća kod drveća ili biljaka sadrži 40 naziva, a za razne delove mladice kukuruza postoji 15 imena.

Za opisivanje sastavnih delova i svojstava biljaka Hanunoo urođenici raspolažu sa 150 naziva za kategorije pomoću kojih identifikuje biljke „i raspravljaju među sobom o stotinama obeležja po kojima se one razlikuju, i koja često odgovaraju svojstvima sa određenim, kako lekovitim tako i prehrambenim značajem." (Konklin, I, str. 97). Urođenici Pinatubo, kod kojih je popisano više od 600 biljaka sa određenim imenom „ne samo što neverovatno poznaju te biljke i načine na koje se one mogu koristiti, već upotrebljavaju blizu 100 reči za opisivanje njihovih delova ili karakterističnih vidova." (R. B. Foks, str. 179).

Jasno je da tako sistematski razvijeno znanje ne može biti uslovljeno samo praktičnom korišću. Pošto je podvukao bogatstvo i preciznost znanja iz botanike i biologije kojima raspolažu Naskapi, Mikmak, Malecit i Penobskot Indijanci sa severoistoka Sjedinjenih Država i Kanade, etnolog koji ih je najbolje proučio ovako nastavlja:

„To bismo mogli očekivati kada je reč o načinu života krupne divljači od koje se dobijaju hrana i sirovine za domaću radinost. Nije čudno... što lovac iz plemena Penobskot iz države Mejn praktično bolje poznaje način života i karakter kanadskog irvasa nego najstručniji zoolog. Ali kada po zasluzi ocenimo brižljivost sa kojom su Indijanci posmatrali i sistematizovali naučne činjenice u vezi sa nižim oblicima života kod životinja, onda će nam se dopustiti da budemo malo iznenađeni."

„Čitav razred gmizavaca... nema nikakvog ekonomskog značaja za te Indijance; oni ne jedu zmijsko meso ni meso vodozemaca, i ne koriste nijedan deo njihove kože, osim u vrlo retkim slučajevima — za spravljanje napitaka protiv bolesti, ili za vračanje." (Spek, str. 273).

Pa ipak, kao što je Spek pokazao, Indijanci sa severoistoka Severne Amerike izgradili su pravu herpetologiju, sa posebnim imenima za sve rodove gmizavaca i ostale vrste ili podvrste.

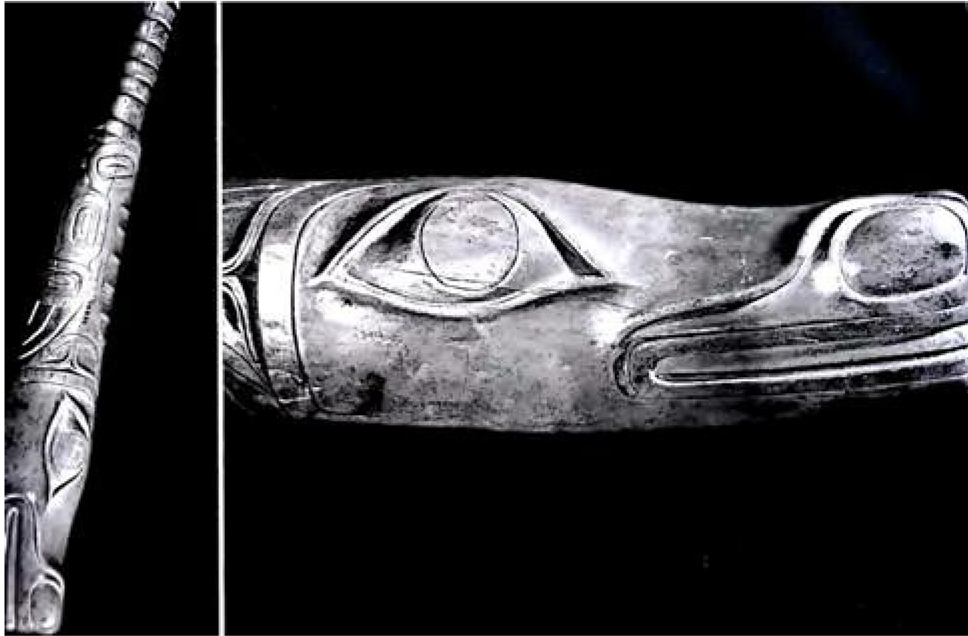
Precizna definicija prirodnih proizvoda koje narodi iz Sibira upotrebljavaju kao lekove, i specifična vrednost koju im oni pripisuju ilustruju brižljivost, oštroumnost, smisao za pojedinost i vođenje računa o razlikama kod posmatrača i teoretičara u društvenim zajednicama toga tipa: tako se kod Itelmena i Jakuta pauci i bele gliste gutaju kao lek protiv neplodnosti; kod Oseta se loj crnog balegara koristi za lečenje straha od vode, dok se kod Surgutskih Rusa zdrobljena bubašvaba i kokošija žuč koriste za lečenje čira i hernije; Jakuti koriste u vodi razmekšane crvene gliste za lečenje reumatizma, a Burjati štukinu žuč za lečenje očnih bolesti; sibirski Rusi gutaju živog raka i vijuna kao lek od padavice i svih bolesti, dok Jakuti koriste doticanje detlićevim kljunom, detlićevom krvlju, uduvavanje praha mumificiranog detlića kroz nos i jaje ptice zvane kukša za lečenje zubobolje, škrofula, sa kagije i tuberkuloze; Ojroti upotrebljavaju jarebičinu krv i konjski znoj za lečenje hernije i bradavica, a Burjati golubiju čorbu za lečenje kašlja; osobi koju je ujeo besan pas Kazasi daju da popije rastvoreni prah od samlevenih nožica ptice tilegus, dok kod Rusa sa Altaja od groznice obolela osoba nosi osušenog slepog miša oko vrata; i najzad, osobama obolelim od neke očne bolesti Ojroti sipaju kap po kap vodu od istopljenog komada leda koji je prethodno bio obešen ispod gnezda ptice remiz. Kada je medved u pitanju, Burjati smatraju da njegovo meso ima 7 različitih terapeutskih podvrsta, krv 5, salo 9, mozak 12, žuč 17, i dlaka 2. Kalari skupljaju stvrdnuti medvedov izmet posle zimskog perioda kao lek protiv zatvora. (Zelenjin, str. 47—59). U jednoj Lebovoj studiji naći ćemo isto toliko bogat popis lekova koje koristi jedno afričko pleme.

Na osnovu sličnih primera, koje bismo mogli naći u bilo kom kraju sveta, rado bismo izveli zaključak da ljudi ne poznaju životinjske i

biljne vrste samo zato što su im one korisne: oni su ih proglasili za korisne ili zanimljive pošto su ih najpre upoznali.

*






LES CHATS-HUANTS


LES RENARDS





Prigovoriće nam se da takvo znanje jedva može biti efikasno na praktičnom planu. Ali njegov glavni cilj upravo i nije praktične prirode. Ono odgovara intelektualnim zahtevima pre nego, ili umesto zadovoljavanju potreba.

Pravi problem nije u tome da se sazna da li dodir detlićevog kljuna leči zubobolju, već da li je, sa izvesnog gledišta, moguće „povezati" detlićev kljun i čovekov zub (to je kongruencija čija terapeutska formula predstavlja samo jednu hipotetičnu primenu pored tolikih drugih) i pomoću takvih združivanja stvari i bića uspostaviti začetak nekog reda u svetu, pošto je bilo kakvoj klasifikaciji svojstvena neka dobra strana. Tako jedan moderni teoretičar taksonomije piše:

„Naučnici se mire sa sumnjom i neuspehom, jer ne mogu drugačije. Međutim, nered je jedina stvar koju oni ne mogu i ne treba da trpe. Sav zadatak čiste nauke sastoji se u tome da svede na najmanju meru haotični način opažanja, koji se javio na nižem i, verovatno, nesvesnom planu, sa samim počecima života. U izvesnim slučajevima zapitaćemo se da li poredak koji je bio izgrađen predstavlja objektivno obeležje pojava, ili je to veštačka naučnikova tvorevina. To pitanje neprekidno se postavlja u oblasti životinjske

taksonomije... Ipak, osnovni postulat nauke je da u samoj prirodi postoji red... U svome teorijskom delu nauka se svodi na sređivanje, te... ako je tačno da sistematika predstavlja takvo sređivanje, termine sistematika i teorijska nauka moći ćemo da smatramo za sinonime." (Simpson, str. 5).

Taj zahtev za redom nalazi se u samoj osnovi misli koju nazivamo primitivnom, ali samo zato što se on nalazi i u osnovi svake misli: jer oblike mišljenja koji nam izgledaju veoma daleki lakše poimamo polazeći od svojstava koja su zajednička njima i našem načinu mišljenja.

„Svaka sveta stvar treba da bude na svome mestu", pametno je pisao jedan mislilac urođenik. (Flečer, 2, str.34). Moglo bi se čak reći da je baš to i čini svetom, jer kad bismo je, makar samo u mislima, odstranili, čitav svetski poredak bio bi razoren; ona, prema tome, doprinosi njegovom održavanju time što zauzima mesto koje joj pripada. Poklanjanje pažnje najmanjim sitnicama pri izvođenju obreda koje, pri površnom posmatranju, može izgledati potpuno bespredmetno, objašnjava se brigom za sprovođenjem onoga što bismo mogli nazvati „ravnomernim mikroraspoređivanjem": ne treba preskočiti nijedno biće, predmet ili samo jedan vid kojima treba dodeliti mesto u jednoj grupi. Obred Hako, koji izvode Poni Indijanci, otkriva nam toliko stvari samo zato što je bio dobro analiziran. Prizivanje koje prati prelaženje preko reke deli se na više faza: prva odgovara trenutku ulaženja putnika u vodu; druga obeležava početak njihovog kretanja kroz nju, a treća trenutak u kome voda potpuno prekriva njihova stopala; vetar se priziva u trenutku kada se svežina oseti samo na pokvašenim delovima tela, zatim i ponegde drugde, najzad na čitavoj koži: „tek onda možemo bezbedno da pregazimo reku". (Isto delo, str. 77—78). Kao što Informator izričito kaže, „moramo se obratiti posebnim bajanjem svakoj stvari koju srećemo, jer Tirava, vrhovni duh, prebiva u svim stvarima, te sve što susrećemo na putu može da nam pomogne... Naučili su nas da poklanjamo pažnju svemu što vidimo." (Isto delo, str. 73—81).

Ta težnja za podrobnim posmatranjem i sistematskim popisivanjem odnosa i veza može, ponekad, da dovede do rezultata neosporne naučne vrednosti: takav je bio slučaj sa Indijancima iz plemena Blekfut, koji su predskazivali početak proleća na osnovu stepena razvijenosti bizonovih zametaka izvađenih iz utrobe ženki ubijenih u lovu. Međutim, ti uspesi ne mogu se posmatrati odvojeno od tolikih drugih sličnih dovođenja u vezu koje nauka smatra za iluzorne. Ali zar nije stvar u tome što se magijska misao, „ta divovska varijacija na temu načela uzročnosti", kako su govorili Iber i Mos (2, str. 61), od nauke razlikuje manje po tome što ne zna za determinizam ili ga prezire, no po tome što ga mnogo odlučnije i nepomirljivije zahteva, a taj zahtev nauka može, u krajnjem slučaju, smatrati preteranim i preuranjenim?

„Posmatrana kao sistem prirodne filosofije, ona (witchcraft) podrazumeva jednu teoriju uzroka; nesreća je posledica vradžbina koje deluju zajedno sa prirodnim silama. Ako nekog čoveka bivo natakne na rogove, ili ako mu na glavu padne tavanica čije su potporne grede razjeli termiti, ili ako dobije zapaljenje kičmene moždine, urođenici iz plemena Azande tvrdiće da su bivo, tavanica ili bolest uzroci koji se udružuju sa vradžbinama da bi ubili tog čoveka. Vradžbine nisu odgovorne za bivola, tavanicu i bolest, jer oni postoje sami po sebi; ali one su odgovorne za posebnu okolnost koja ih dovodi u uništavajuću vezu sa izvesnom osobom. Tavanica bi se u svakom slučaju srušila, ali vradžbine su bile razlog što je ona pala u određenom trenutku, kada se određena osoba odmarala ispod nje. Od svih tih uzroka, jedino se vradžbine mogu predupređiti, jer jedino one potiču od neke osobe. Protiv bivola i tavanice ne može se ništa učiniti. Iako se i oni priznaju kao uzroci, takvi uzroci nemaju nikakvog značaja u ravni društvenih odnosa." (Evenz - Priced, 1, str. 418—419).

Sa ovog gledišta, osnovna razlika između magije i nauke sastojala bi se, dakle, u tome što jedna polazi od opšteg i potpunog determinizma, dok druga pravi razliku između nivoa od kojih samo za neke važe izvesni oblici determinizma, koji se ne mogu primeniti na druge nivoe. Ali zar se ne bi moglo poći dalje i smatrati da strogost i

preciznost kojima se odlikuju magijska misao i obredne radnje izražavaju nesvesno shvatanje istinitosti determinizma kao načina postojanja fenomena koje nauka proučava, tako da bi determinizam bio globalno naslućen i odglumljen pre nego što je otkriven i poštovan? Magijski obredi i verovanja bili bi u tom slučaju izraz čina vere u nauku koja tek treba da se rodi.

Ali to nije sve. Zbog svoje prirode, te anticipacije mogu ponekad da budu ne samo krunisane uspehom, već mogu i dvostruko da prednjače; u odnosu na samu nauku, i u odnosu na metode ili rezultate koje će nauka usvojiti tek u nekom kasnijem stadijumu svoga razvitka, ako je tačno da se čovek najpre uhvatio ukoštac sa onim što je najteže: sistematizacijom na nivou čulnih data, kojima je nauka dugo okretala leđa i koje ona tek počinje da uklapa u svoju perspektivu. U istoriji naučne misli do takvog anticipiranja došlo je u više mahova; kao što je Simpson (str. 98) pokazao pomoću primera uzetog iz biologije XIX veka, ono se objašnjava time što — budući da naučno objašnjenje uvek odgovara otkrivanju jednog „ustrojstva" — svaki pokušaj toga tipa, čak i kada se nadahnjuje načelima koja nisu naučna, može slučajno da dovede do otkrivanja pravih ustrojstava. To se čak može predvideti, ako pođemo od toga da je, po definiciji, broj struktura ograničen: strukturiranje bi onda imalo unutrašnju efikasnost, ma kakvi bili načela i metodi kojima se ono nadahnjuje.

Moderna hemija svodi raznovrsnost ukusa i mirisa na spojeve različito združenih ugljenika, vodonika, kiseonika, sumpora i azota. Pomoću tabela prisutnosti i odsutnosti ovih elemenata i utvrđivanjem njihovih količina i gornjih granica, ona uspeva da objasni razlike i sličnosti između kvaliteta koje bi nekada kao „sekundarne" isključila iz oblasti svojih proučavanja. Ali utvrđivanje tih sličnosti i razlika ne iznenađuje estetsko osećanje: to utvrđivanje ga pre bogati i osvetljava pružajući podlogu združivanjima koje je estetsko osećanje već naslućivalo, i za koja bolje shvatamo zašto bi, i pod kojim uslovima, istrajno služenje samom intuicijom već omogućilo njihovo otkrivanje; tako na primer, dim od duvana može, za logiku oseta, da predstavlja dodirnu tačku dveju grupa: jedne koja obuhvata prženo meso i prepečenu koru hleba (koji su, kao i dim duvana, azotna jedinjenja); i druge, u koju spadaju sir, pivo i med, zbog prisustva dijacetila u njima.

Divlja trešnja, cimet, vanila i kseresko vino obrazuju jednu grupu, što se može ne samo osetiti već i shvatiti, jer svi sadrže aldehid, dok se srodni mirisi kanadskog čaja („winter green"), lavande i banane objašnjavaju prisustvom estera. Samo bi nas intuicija navela da u istu grupu svrstamo crni i beli luk, kupus, belu repu, rotkvice i slačicu, iako botanika razdvaja porodicu ljiljana od porodice krstašica. Potvrđujući tačnost čulnih utisaka, hemija pokazuje da se te dve inače različite porodice dodiruju na drugom planu: one u sebi skrivaju sumpor (K., V.). Primitivni filosof ili pesnik mogao je izvršiti ta pregrupisavanja nadahnjujući se posmatranjima koja nemaju veze sa hemijom ili bilo kojim drugim oblikom nauke: etnografska literatura otkriva velik broj pregrupisavanja čija empirijska i estetska vrednost nije manja. Ona nisu posledica samo neobuzdanog združivanja, koje ponekad dovodi do nekog rezultata zahvaljujući samoj igri slučaja. Srećnije inspirisan nego u već navedenom odlomku u kome iznosi to tumačenje, Simpson je pokazao da je zahtev za organizovanjem potreba zajednička i umetnosti i nauci, i da, usled toga, „taksonomija, koja predstavlja prevashodno sređivanje, ima i veliku estetsku vrednost." (Naved. delo., str. 4). Stoga će nas manje iznenaditi činjenica da estetsko osećanje može, raspolažući samo svojim sopstvenim sredstvima, da otvori put taksonomiji i čak da predvidi neke njene rezultate.

*

Mi ipak ne prihvatamo zbog toga vulgarnu tezu (koja je, uostalom, prihvatljiva iz neke uže perspektive) da je magija stidljivi oblik nauke koja još traži svoj jezik: jer ako bismo magijsku misao hteli da svedemo na jedan trenutak, ili na jednu etapu tehničke i naučne evolucije, oduzeli bismo sebi svaku mogućnost da je shvatimo. Ona je pre senka što ide ispred tela kome pripada, u izvesnom smislu potpuna kao i ono, isto toliko dovršena i koherentna u svojoj nematerijalnosti kao i materijalno biće kome samo prethodi. Magijska misao ne predstavlja prvi korak, početak, skicu, deo neke još neostvarene celine; ona predstavlja čvrsto povezani sistem, koji je nezavisan od onoga drugog sistema koji će nauka obrazovati, ako

izuzmemo formalnu sličnost što ih zbližava i zbog koje se prvi smatra za metaforički izraz drugog. Stoga bi, umesto da suprotstavljamo magiju nauci, bolje bilo da ih uporedimo kao dva načina spoznaje, nejednaka po svojim teorijskim i praktičnim rezultatima (jer je, sa ovoga gledišta, tačno da nauka ima više uspeha nego magija, iako magija već nagoveštava nauku u tom smislu što i ona ponekad ima uspeha), ali jednaka po vrsti duhovnih radnji koje oba pretpostavljaju, i koji se manje razlikuju po svojoj prirodi, a više po tipovima pojava kojima se bave.

Doista, ti odnosi proističu iz objektivnih uslova u kojima su se javili magijsko saznavanje i naučno saznavanje. Istorija ovoga poslednjeg dosta je kratka da bismo o njoj bili dobro obavešteni; ali činjenica da se moderna nauka javila tek pre nekoliko vekova postavlja jedan problem o kome etnolozi nisu dovoljno razmislili; ime neolitski paradoks potpuno bi mu odgovaralo.

U neolitsko doba učvršćuje se čovekovo vladanje najznačajnijim veštinama zahvaljujući kojima nastaje civilizacija: grnčarstvom, tkanjem, zemljoradnjom i pripitomljavanjem životinja. Nikome danas ne bi palo na pamet da te ogromne uspehe objašnjava slučajnim nagomilavanjem niza pronalazaka učinjenih nasumce, ili pak zahvaljujući pasivno uočenom prizoru nekih prirodnih pojava.[18]

Da bi se svaka od pomenutih veština javila, bilo je neophodno da ljudi stolećima aktivno i metodično posmatraju svet u kome su živeli i postavljaju smele hipoteze čiju su valjanost proveravali neumorno ponavljanim ogledima, kako bi ih naposletku usvojili ili odbacili. Zapažajući brzinu sa kojom su urođenici na Filipinima aklimatizovali i usvojili biljke iz Novoga sveta, dali im imena i, u velikom broju slučajeva, kako izgleda, čak i ponovo otkrili njihovu primenu u lečenju, strogo paralelnu sa njihovom tradicionalnom primenom u Meksiku, jedan biolog ovako objašnjava tu pojavu:

„Biljke čije lišće ili stabljike imaju gorak ukus obično se upotrebljavaju na Filipinima protiv bolova u stomaku. Svaka novouvezena biljka sa istom odlikom biće veoma brzo isprobana.

Stalno vršeći oglede sa biljkama, većina urođenika sa Filipina brzo nauči, držeći se kategorija sopstvene kulture, u koje se svrhe mogu upotrebljavati uvezene biljke." (R. B. Foks, str. 212—213).

Da bi se korov preobrazio u kulturu, a divlja životinja pripitomila, da bi se u jednom ili drugom stvorila prehrambena ili tehnološka svojstva kojih na početku uopšte nije bilo, ili su se jedva mogla naslutiti; da bi se od nepostojane ilovače koja se lako trošila, raspadala ili pucala, napravila čvrsta i nepromočiva grnčarija (ali samo pod ovim uslovom: da je među mnogim organskim i neorganskim materijama prvo bila pronađena materija najpodesnija za njeno ispošćavanje, kao i da su bili utvrđeni odgovarajuće gorivo, temperatura i trajanje pečenja sudova, stepen korisnog oksidiranja); da bi se izgradile često spore i složene tehnike koje omogućavaju gajenje biljaka bez dovoljno zemlje ili vode, i pretvaranje otrovnog semena i korenja u hranu, ili pak korišćenje tog otrova u lovu, ratu, obredu — bili su, bez sumnje, potrebni uistinu naučni duhovni stav, istrajna i uvek budna radoznalost, glad za upoznavanjem jedino radi zadovoljstva koje donosi samo poznavanje, jer je sämo mali broj zapažanja i ogleda (za koje moramo da pretpostavimo da su najpre i pre svega bili nadahnuti ljubavlju prema znanju) mogao da dovede do praktičnih i odmah primenljivih rezultata. Uz to još ostavljamo po strani metalurgiju bronze i gvozda, metalurgiju skupocenih metala, pa čak i prostu obradu prirodno čistog bakra kovanjem koja se pojavila nekoliko milenijuma pre metalurgije, i koje sve već zahtevaju vrlo visoku tehničku stručnost.

Čovek iz neolitskog doba ili iz protoistorije naslednik je, dakle, duge naučne tradicije; međutim, da je duh koji je nadahnjivao njega, kao i sve njegove prethodnike, bio potpuno isti kao i duh modernih ljudi, kako bismo mogli da shvatimo činjenicu da se on zaustavio i da nekoliko milenija stagnacije razdvaja, kao neko odmorište, neolitsku revoluciju od savremene nauke? Taj paradoks može se resiti samo na jedan način: postoje dva različita načina naučnog mišljenja, koji, svakako, nisu funkcije nejednakih stadijuma u razvitku ljudskog duha, već dva strategijska nivoa na kojima priroda dopušta naučnoj spoznaji da je napadne: jedan od njih približno odgovara nivou percepcije i

uobrazilje, dok sa drugim to nije slučaj; kao da se nužni odnosi koji predstavljaju predmet svake nauke — bila ona neolitska ili moderna — mogu otkriti na dva različita načina: jednim koji je vrlo blizak čulnoj intuiciji, i drugim koji joj je manje blizak.

Svako razvrstavanje bolje je od nereda; pa čak i razvrstavanje na nivou čulnih svojstava predstavlja etapu na putu ka uspostavljanju jednog racionalnog poretka. Ako bi iz gomile raznovrsnih plodova trebalo izdvojiti relativno teže i relativno lakše, bilo bi opravdano da se najpre odvoje kruške od jabuka, iako oblik, boja i ukus nisu u vezi sa težinom i veličinom, jer se krupnije jabuke lakše razlikuju od sitnijih kada su izdvojene, nego kada su pomešane sa različitim voćem. Već iz ovoga primera vidi se da razvrstavanje ima vrednost čak i na nivou estetskog opažanja.

S druge strane, i mada ne postoji nužna veza između čulnih kvaliteta i raznih svojstava, u velikom broju slučajeva između njih postoji bar jedan stvarni odnos, i uopštavanje toga odnosa, čak i kad nije racionalno zasnovano, može u toku vrlo dugog vremenskog perioda da predstavlja u teorijskom i praktičnom pogledu korisnu operaciju. Nisu svi otrovni sokovi gorki i ljuti, niti su otrovni svi sokovi koji su gorki i koji pale; međutim, priroda je tako ustrojena da je korisnije, i za misao i za akciju, da se postupa tako kao da ekvivalencija koja zadovoljava estetsko osećanje odgovara i jednoj objektivnoj realnosti. Iako nije na nama da ovde istražujemo zašto je tako, ipak ćemo reći da vrste koje imaju neko upadljivo obeležje: oblik, boju ili miris, verovatno daju posmatraču ono što bi se moglo nazvati „pravom povezivanja", na osnovu koga on može pretpostaviti da su ta vidljiva obeležja znak isto izuzetnih, ali skrivenih svojstava. Pretpostaviti da bi i sâm odnos između jednih i drugih mogao biti čulan (na primer, da seme koje ima oblik zuba čuva od zmijskog ujeda, ili da neki žuti sok predstavlja specifičan lek za poremećaje žuči, itd.) privremeno je bolje nego imati ravnodušan stav prema uspostavljanju bilo kakve veze; jer klasifikacija, čak i kad je heteroklitna i proizvoljna, čuva bogatstvo i raznolikost popisanih stvari; odlučujući da o svemu treba voditi računa, ona olakšava stvaranje jednog „pamćenja".

Činjenica je da su pomoću takvih metoda mogli da budu postignuti izvesni rezultati koji su bili neophodni da bi čovek mogao da napadne

prirodu sa jedne druge strane. Nije tačno da su mitovi i obredi plod „funkcije izmišljanja", koja, kao što se to često tvrdilo, okreće leđa stvarnosti; njihova glavna vrednost i jeste u tome što su do našeg vremena preneli, u fragmentarnom obliku, načine posmatranja i razmišljanja koji su bili (i, bez sumnje, to i ostaju) potpuno prilagođeni za vršenje otkrića izvesnog tipa, onih otkrića koja bi se u prirodi mogla učiniti polazeći od spekulativnog organizovanja i korišćenja čulnog sveta pomoću čulnih termina. Po svojoj prirodi, to znanje o konkretnom nije ni moglo doći do istih rezultata do kojih su došle egzaktne i prirodne nauke, ali ono nije bilo manje naučno, niti njegovi rezultati manje stvarni. Postignuti deset hiljada godina pre ovih drugih rezultata, oni još i danas predstavljaju podlogu naše civilizacije.

*

Uostalom, kod nas se zadržao jedan oblik aktivnosti koji nam, na tehničkom planu, dosta dobro omogućava da zamislimo kakva je na spekulativnom planu mogla biti nauka koju ćemo radije nazvati „prvobitna" nego primitivna: to je aktivnost koja se obično označava rečju „domaće majstorisanje" (bricolage). Prvobitno značenje glagola bricoler vezano je za loptanje, bilijar, lov i jahanje, pri čemu je ovaj glagol uvek označavao neko sporedno kretanje odbijene lopte, psa koji luta, konja koji skreće s pravog puta da bi izbegao neku prepreku. Danas je bricoleur osoba koja se bavi ručnim radom koristeći se sredstvima zaobilaznim u odnosu na sredstva kojima se služi čovek od zanata. E, osobenost mitske misli je u tome što je njen repertoar heteroklitan i, iako dosta širok, ipak ograničen. Međutim, ona se njime služi bilo kakav da je zadatak koji sebi postavlja, jer ne raspolaže ničim drugim. Tako nam ona izgleda kao neka vrsta intelektualnog domaćeg majstorisanja, što objašnjava među njima zapažene veze.

Kao i domaće majstorisanje na tehničkom planu, mitska misao može, na intelektualnom planu, da postigne sjajne i neočekivane rezultate. Zauzvrat, često je zapažan mitsko-poetski karakter domaćeg majstorisanja: bilo na planu umetnosti koju zovemo „sirova" ili „naivna", bilo u fantastičnoj arhitekturi vile poštara Ševala, dekoru Žorža Melijesa, ili pak u arhitekturi koju je ovekovečilo Dikensovo

Veliko iščekivanje, ali koju je, svakako, najpre nadahnulo posmatranje „zamka" g. Vemika u predgrađu, sa njegovim minijaturnim pokretnim mostom, topom što ispaljuje hitac kad izbije devet časova, i bašticom sa salatom i krastavcima, zahvaljujući kojoj bi, u slučaju nužde, stanovnici zamka mogli da izdrže i opsadu...

To poredenje vredi produbiti, jer ono omogućava da se bolje shvate stvarni odnosi između dva različita tipa naučnog poznavanja. Domaći majstor je sposoban da obavi velik broj različitih poslova; ali, za razliku od inženjera, njemu za izvršenje tih zadataka nisu neophodne sirovine i odgovarajuće, u skladu sa njegovim projektom nabavljene alatke: svet njegovih instrumenata je zatvoren, a pravilo njegove igre je da se uvek mora snaći sa „priručnim sredstvima", to jest uz pomoć u svakom trenutku ograničene skupine alatki i materijala, koji su uz to još i heteroklitni, jer sastav te skupine nema nikakve veze sa njegovim trenutnim projektom, niti, uostalom, sa bilo kakvim posebnim projektom, već predstavlja slučajan rezultat svih prilika koje su se ukazale za obnavljanje ili bogaćenje zalihe delova, ili za njeno održavanje pomoću ostataka od ranijih građenja i rasturanja. Skup sredstava kojima raspolaže domaći majstor ne može se, dakle, de finisati polazeći od nekog projekta (što bi, uostalom, bar teorijski podrazumevalo, kao kada je reč o inženjeru, postojanje onolikog broja skupina instrumenata koliki je broj vrsta projekata); njega određuje samo njegova instru metalnost. Drugim rečima, i da se poslužimo upravo jezikom domaćeg majstora, delovi se skupljaju ili čuvaju prema načelu „to uvek može da posluži". Ti delovi imaju, dakle, samo upola određenu namenu; ona je, sa jedne strane, dovoljna da domaćem majstoru ne bude potreban poseban alat i poznavanje svih zanata, a, sa druge strane, nedovoljna da bi svaki deo imao tačno i strogo određenu namenu. Svaki deo predstavlja skup u isti mah konkretnih i mogućih odnosa; delovi su operatori, a mogu se upotrebiti radi obavljanja bilo kakve radnje u okviru jednog tipa.

Na isti način, elementi mitskog mišljenja uvek se nalaze na pola puta između opažaja i pojmova. Bilo bi nemoguće izdvojiti prve iz konkretne situacije u kojoj su nastali, dok bi pribegavanje drugima zahtevalo da misao bar privremeno može da ostavi po strani svoje projekte. Međutim, postoji nešto što posreduje između slike i pojma.

To je znak, pošto ga uvek možemo definisati (kao što je to Sosir prvi učinio govoreći o posebnoj kategoriji jezičkih znakova) kao vezu između slike i pojma, koji, u tako ostvarenom spoju, igraju uloge označitelja i označenog.

Kao i slika, znak je nešto konkretno, ali on je po svojoj moći upućivanja sličan pojmu: i jedan i drugi ne odnose se isključivo na sebe same, već mogu da označe i nešto drugo. Ipak, pojam ima u tom pogledu neograničen kapacitet, dok je kapacitet znaka ograničen. Ta razlika i sličnost lepo se vide na primeru domaćeg majstora. Pogledajmo kako on radi: iako je ponesen svojim projektom, njegova prva praktična radnja je retrospektivna; on mora da se obrati jednoj već postojećoj skupini alatki i materijala; da napravi njen prvi ili ponovni popis; najzad, i naročito, da zapodene sa njom neku vrstu razgovora da bi, pre nego što izvrši izbor, napravio pregled mogućih odgovora koje ona može da pruži na problem koji je pred nju postavljen. On ispituje sve te heteroklitne predmete iz svoje riznice[19] da bi shvatio šta bi svaki od njih mogao da „označi", doprinoseći na taj način definisanju celine koju tek treba napraviti, a koja će se na kraju razlikovati od instrumentalne skupine samo po unutrašnjem rasporedu delova. Neka kocka od hrastovine može da bude podmetač za nedovoljno čvrstu jelovu dasku, ili pak postolje, što bi omogućilo da se istakne struktura i sjaj starog drveta. U prvom slučaju ona će predstavljati površinu, a u drugim materiju. Ali te mogućnosti uvek su ograničene zbog osobene istorije svakoga delà i onog što je u njemu unapred određeno kao posledica prvobitne namene ili prilagođavanja koja su na njemu vršena da bi poslužio u druge svrhe. Delovi koje domaći majstor skuplja i upotrebljava „prenapregnuti" su kao i sastavni delovi mita, čije su moguće kombinacije ograničene zbog toga što su oni uzeti iz jezika u kome već imaju jedan smisao koji ograničava slobodu rukovanja njima. (Levi Stros, 5, str. 35). S druge strane, odluka zavisi od mogućnosti prebacivanja nekog drugog delà u slobodnu funkciju, tako da će svaki izbor povlačiti za sobom potpunu reorganizaciju strukture, koja nikada neće biti kao struktura o kojoj se neodređeno sanjarilo, niti kao neka druga koja joj se mogla pretpostaviti.

Bez sumnje, i inženjer postavlja pitanje svome „sagovorniku", pošto sredstva, moć i znanja kojima on raspolaže nikada nisu neograničeni i pošto, u tom negativnom vidu, on nailazi na otpor o kome mora da vodi računa. Skoro bi se moglo reći da se on obraća svetu, dok se domaći majstor obraća zbirci ostataka stvari koje je čovek napravio, to jest jednoj kulturnoj podskupini. Teorija informacija pokazuje, uostalom, kako je moguće, a često i korisno, svesti fizičareve postupke na neku vrstu dijaloga sa prirodom, što bi ublažilo razliku između naučnika i domaćeg majstora koju pokušavamo da odredimo. Ipak, razlika će uvek postojati, čak i ako se uzme u obzir činjenica da naučnik nikada ne razgovara sa čistom prirodom, već sa izvesnim stanjem odnosa između prirode i kulture, koje se može odrediti pomoću perioda istorije u kome on živi, civilizacije njegovoga doba i materijalnih sredstava kojima on raspolaže. Kada se nađe pred određenim zadatkom, on, kao ni domaći majstor, ne može da učini bilo šta; i on će najpre morati da napravi pregled jednog unapred određenog skupa teorijskih i praktičnih znanja i tehničkih sredstava, koja ograničavaju broj mogućih rešenja.

Razlika, dakle, nije tako apsolutna kao što bismo bili u iskušenju da pomislimo; ona, međutim, ostaje stvarna utoliko što se, suočen sa stegama koje sažeto izražavaju jedno stanje civilizacije, inženjer uvek trudi da prokrči put i postavi se sa one njihove strane, dok domaći majstor, hteo ne hteo, ostaje s ove njihove strane. Time, u stvari, hoćemo da kažemo da prvi operiše pojmovima, a drugi znacima. Na osi suprotnosti između prirode i kulture, skupine kojima se oni služe osetno su razmaknute. Doista, bar jedan od načina na koji se znak suprotstavlja pojmu sastoji se u tome što drugi želi da bude potpuno otvoren prema stvarnosti, dok prvi prihvata, i čak zahteva, da se u tu stvarnost unese i nešto ljudsko. Po snažnim i teško prevodljivim Persovim rečima: „It addresses somebody".

Mogli bismo, dakle, da kažemo da i naučnik i domaći majstor tragaju za porukama. Domaći majstor skuplja u neku ruku već prenesene poruke, poput onih trgovačkih priručnika koji, sažimajući dotadašnja iskustva iz te oblasti, omogućavaju nalaženje ekonomičnog rešenja za sve nove situacije (ipak, pod uslovom da one spadaju u istu vrstu kao i nekadašnje situacije); dok čovek od nauke,

inženjer ili fizičar, uvek računa sa onom drugom porukom koja bi se mogla iznuditi od sagovornika, uprkos njegovom ustezanju da se izjasni o pitanjima za koja odgovori nisu unapred bili ponovljeni. Pojam se tako ukazuje kao sredstvo za otvaranje skupine sa kojom se radi, a značenje kao sredstvo pomoću koga se vrši njena reorganizacija: ona je ne proširuje i ne obnavlja, nego se ograničava na to da dobije željenu grupu pomoću njenih transformacija.

Slika ne može da bude ideja, ali može da igra ulogu znaka ili, tačnije rečeno, da se zajedno sa idejom nalazi u jednom znaku; a ako ideja još nije tu, može da ne zauzima njeno buduće mesto i da, kao u negativu, pokaže njene obrise. Slika je „okamenjena", jednosmisleno vezana za svesni čin koji je prati; ali ako su znak i slika koja je stekla moć označavanja još bez sadržine, to jest nemaju istovremene i teorijski neograničene odnose sa drugim bićima istog tipa (što je privilegija pojma), oni su već permutabilni, to jest sposobni da uzastopno stupaju u odnose sa drugim bićima, iako u određenim granicama, i, kao što smo videli, pod uslovom da uvek obrazuju jedan sistem u kome će se preinačenje jednog delà samo od sebe odraziti i na sve druge delove: na tom planu, obim i sadržina o kojima logičan govore ne postoje kao dva različita i dopunska vida, nego kao nešto što je čvrsto povezano. Tako shvatamo kako mitska misao, iako ne može da se oslobodi slika, može već da uopštava, dakle da ima naučni karakter: i ona se služi analogijama i poređenjima, čak i ako se, kao što je to slučaj u domaćem majstorisanju, njene tvorevine uvek svode na novi raspored delova čija priroda ostaje nepromenjena, bilo da se oni nalaze u sastavu instrumentalne skupine, ili u napravljenom predmetu (oni, osim u pogledu unutrašnjeg rasporeda, uvek obrazuju isti predmet): „Reklo bi se da su mitološki svetovi predodređeni da budu razgrađeni odmah pošto su stvoreni, da bi od njihovih delova postali novi svetovi." (Boas, 1, str. 18). U ovoj dubokoj napomeni Boas gubi, međutim, iz vida da u tome neprestanom ponovnom građenju pomoću istog materijala raniji ciljevi uvek igraju ulogu sredstava: ono što je bilo označeno pretvara se u označitelja, i obrnuto.

Pomenutom formulom, koja bi mogla da posluži kao definicija domaćeg majstorisanja, objašnjava se zašto u mitskom mišljenju sva

raspoloživa sredstva treba da budu implicitno popisana ili zamišljena da bi mogao da se definiše rezultat koji će uvek predstavljati kompromis između strukture.instrumentalne skupine i strukture projekta. Kada bude ostvaren, projekat će, prema tome, neizbežno odstupati od prvobitne namere (koja je, uostalom, obična shema), što predstavlja efekat koji su nadrealisti srećno nazvali „objektivna slučajnost". Ali to nije sve: poezija domaćeg majstorisanja može se objasniti i time što se ono ne ograničava samo na ostvarivanje ili izvođenje nekih zamisli; ono, kao što smo pokazali, „govori" ne samo sa stvarima, već i pomoću stvari, pričajući izborom koji vrši u ograničenom broju mogućnosti o karakteru i životu svoga tvorca. Iako nikada ne ostvaruje potpuno svoj projekat, domaći majstor u njega uvek unosi nešto svoje.

I sa tog stanovišta, mitsko razmišljanje nam se ukazuje kao intelektualni vid domaćeg majstorisanja. Čitava nauka izgrađena je na razlikovanju slučajnog i nužnog, koje je istovetno sa razlikovanjem događaja i strukture. Kvaliteti koje je nauka na svome početku proglašavala predmetom svog zanimanja bili su upravo oni koji su, pošto nisu pripadali proživljenom iskustvu, ostajali izvan događaja i bili im u neku ruku strani: to je smisao pojma primarnih kvaliteta. Osobenost mitske misli (i domaćeg majstorisanja, na praktičnom planu) jeste u tome što ona izgrađuje strukturirane celine, ne neposredno, pomoću drugih strukturiranih celina,[20] već služeći se ostacima i otpacima događaja: „odds and ends", kako bi rekli Englezi, ili parčadima i ostacima, fosiliziranim svedocima istorije nekog pojedinca ili društva. U izvesnom smislu, odnos dijahronije i sinhronije je, prema tome, preokrenut: mitska misao, taj domaći majstor, izgrađuje strukture sređujući događaje ili, tačnije, ostatke događaja,[21] dok nauka koja je „u pokretu" samim tim što se konstituiše, stvara u vidu događaja svoja sredstva i rezultate pomoću struktura koje neprekidno izgrađuje i koje predstavljaju njene hipoteze i teorije. Ali, treba da nam bude jasno da tu nisu u pitanju dva stadijuma, ili dve faze evolucije znanja, jer su oba postupka podjednako valjana. Fizika i hemija već teže da opet postanu kvalitativne, to jest obraćaju pažnju i

na sekundarne kvalitete, koji će, pošto budu objašnjeni, postati sredstva pomoću kojih se objašnjava; a biologija možda tapka u mestu očekujući taj događaj da bi i sama mogla da objasni život. Mitska misao nije samo rob događaja i iskustava koje neumorno raspoređuje i preuređuje da bi im otkrila neki smisao; ona je i osloboditeljka, jer ustaje protiv odsustva smisla, sa kojim se nauka najpre bila pomirila da se nagodi.

*

U prethodnim razmatranjima dotakli smo više puta problem umetnosti, i možda bismo ukratko mogli pokazati kako se, gledano iz te perspektive, umetnost nalazi na pola puta između naučne spoznaje i mitske ili magijske misli; jer svima je poznato da umetnik ima sličnosti i sa naučnikom i sa domaćim majstorom: zanatskim sredstvima on izrađuje materijalan predmet koji je u isti mah i predmet spoznaje. Razliku između naučnika i domaćeg majstora videli smo u tome što, kada. su u pitanju sredstva i ciljevi, oni dodeljuju obrnute funkcije događaju i strukturi, jer jedan stvara događaje (menjanje sveta) pomoću struktura, a drugi strukture pomoću događaja (ovako uprošćena, ova formulacija izgleda netačna, ali naša analiza treba da omogući njeno nijansiran)e). Pogledajmo sada ovaj Klueov ženski portret i zapitajmo se koji su razlozi dubokog estetskog uzbuđenja koje nas, reklo bi se neobjašnjivo, obuzima pri pogledu na ovaj čipkasti okovratnik, čija je svaka pojedinost predstavljena skrupuloznom tehnikom trompe-Voeil-a. (tabla I).

Nismo slučajno izabrali za primer Kluea; znamo da je on voleo da slika u umanjenoj razmeri: njegove slike predstavljaju, dakle, kao i japanski vrtovi, umanjena kola i brodovi ugrađeni u boce, ono što se na jeziku domaćeg majstora zove „umanjeni modeli". Postavlja se pitanje da li umanjeni model (a „remek-delo" kalfe koji polaže majstorski ispit jeste umanjeni model) ne predstavlja, uvek i svuda, obrazac umetničkog delà. Jer, odista izgleda da svaki umanjeni model ima estetsku vokaciju — a odakle bi on crpao to stalno svojstvo ako ne iz samih svojih dimenzija? —, i obrnuto, ogromna većina umetničkih delà takode predstavlja umanjene modele. Taj način

slikanja mogli bismo objasniti, pre svega, kao posledicu težnje za uštedom u materijalu i sredstvima, i navesti u prilog ovom objašnjenju delà neosporno umetnička iako monumentalna. Ipak, moramo se sporazumeti u pogledu definicija: slike iz Sikstinske kapele predstavljaju umanjeni model i pored svojih ogromnih dimenzija, pošto je njihova tema Strašni sud. Ista je stvar i sa kosmičkom simbolikom verskih spomenika. S druge strane, možemo se zapitati da li estetski doživljaj koji imamo, na primer, gledajući kip konjanika natprirodne veličine treba objasniti time što on pokazuje čoveka čiji je rast uvećan do razmera kakve stene, ili pak time što on svodi na razmere čoveka ono što nam je iz daljine izgledalo kao stena. Najzad, čak i „prirodna veličina" polazi od umanjenog modela, jer se pri grafičkom ili plastičnom transponovanju umetnik mora odreći izvesnih dimenzija predmeta: vovolumena u slikarstvu, a boja, mirisa, i taktilnih utisaka čak i u vajarstvu; obe umetnosti odriču se dimenzije vremena, pošto je celina predstavljenog delà opažena u trenutku.

Kakvu to moć ima umanjivanje, bilo da je reč o razmerama ili o broju svojstava? Izgleda da je ona rezultat preokretanja saznajnog procesa: da bismo upoznali stvarni predmet kao celinu, uvek smo skloni da najpre upoznamo njegove delove. Otpor koji nam on pruža savlađujemo deo po deo. Umanjivanjem razmera dolazi da obrnute situacije: umanjen, čitav predmet izgleda razumljiviji; kvantitativno umanjen, on nam izgleda i kvalitativno pojednostavljen. Tačnije rečeno, zbog kvantitativnog transponovanja povećava se i postaje raznovrsnija naša moć nad predmetom koji je homologan stvarnom predmetu: preko njega, ovaj poslednji možemo uzeti u ruku, izmeriti mu težinu na dlanu i obuhvatiti ga jednim pogledom. Lutka sa kojom se dete igra nije više protivnik, suparnik, ili čak sagovornik; u njoj i pomoću nje osoba se menja i postaje subjekat. Nasuprot onome što se događa kada se trudimo da upoznamo neku stvar ili biće u njihovoj prirodnoj veličini, kod umanjenog modela poznavanje celine prethodi poznavanju sastavnih delova. Pa čak i ako je to samo iluzija, svrha umanjivanja je da se stvori ili pothranjuje ta iluzija, koja inteligenciju i osećajnost daruje zadovoljstvom koje se već samo zbog toga može nazvati estetskim.

Dosad smo govorili samo o razmerama koje, kao što smo upravo

videli, podrazumevaju postojanje dijalektičkog odnosa između veličine — to jest kvantiteta — i kvaliteta. Ali umanjeni model ima još jedno svojstvo: on je napravljen, „man made", i štaviše, „ručno". On, dakle, nije obična projekcija, pasivni homologon predmeta: on predstavlja pravi eksperiment na datom predmetu. Ako je model veštački proizvod, možemo da shvatimo kako je napravljen, i to poimanje načina na koji je on izrađen daje još jednu dimenziju njegovom biću; osim toga — videli smo to kada smo govorili o domaćem majstorisanju, a primer „manira" kod slikara pokazuje da je tako i u umetnosti —, taj problem se uvek može resiti na više načina. Kako izbor jednog rešenja povlači za sobom preinačavanje rezultata do koga bi dovelo neko drugo rešenje, opšti pregled tih permutacija virtuelno je dat u isti mah kad i posebno rešenje koje se pruža pogledu gledaoca, i tako se on — a da toga nije ni svestan — preobražava u aktivnog činioca. Samim posmatranjem gledalac otkriva druge moguće modalitete istoga delà i nejasno oseća da se on sa više prava može smatrati njihovim tvorcem nego sam autor, koji ih je zanemario isključujući ih iz svoga delà; a ti modaliteti predstavljaju nove perspektive iz kojih se može posmatrati stvoreno delo. Drugim rečima, bitno svojstvo umanjenog modela je u tome što odsustvo čulnih dimenzija on nadoknađuje inte ligibilnim dimenzijama.

Vratimo se sada čipkastom okovratniku na Klueovoj slici. Sve što smo maločas rekli odnosi se na njega jer, da bi se on predstavio kao projekcija u jednom prostoru svojstava čije su čulne dimenzije manje i malobrojnije od dimenzija stvarnog predmeta, trebalo je da postupak bude obrnuto simetričan onome kojim bi se poslužila nauka da je nameravala (što je njena funkcija) da napravi — umesto da predstavi — ne samo novi bod čipke na mestu već postojećeg boda, već i pravu čipku umesto naslikane. Nauka bi odista radila u prirodnoj veličini, ali na taj način što bi izumela razboj, dok umetnost radi u umanjenoj razmeri i njen je cilj da stvori odgovarajuću sliku datog predmeta. Priroda prvog postupka je metonimijska, jer on zamenjuje jedno biće drugim, posledicu njenim uzrokom, dok je priroda drugog metaforična.

To nije sve. Jer, ako je tačno da se odnos prvenstva između strukture i događaja ispoljava na obrnuto simetričan način u nauci i domaćem majstorisanju, jasno je da se, takođe sa ovog gledišta,

umetnost nalazi negde na sredini između njih. Čak i ako predstavljanje čipkastog oko vratnika u obliku umanjenog modela podrazumeva, kao što smo to pokazali, unutrašnje poznavanje njegove morfologije i tehnike njegove izrade (a da je bilo u pitanju predstavljanje čoveka ili životinje rekli bismo: anatomije i položaja tela), ono se ne može svesti na dijagram ili tehnološku tabelu: ono vrši sintezu tih unutrašnjih svojstava, kao i svojstava koja zavise od prostornog i vremenskog konteksta. Krajnji rezultat je čipkasti okovratnik, onakav kakav on apsolutno jeste, ali i takav da u istom trenutku na njegov izgled utiče perspektiva iz koje ga vidimo, ističući jedne delove a skrivajući druge, čije postojanje ipak i dalje utiče na ono što vidimo: kontrast između njegove beline i boja drugih delova odeće, odsjaj sedefastog belog vrata koji on uokviruje i odsjaj nebeskog svoda u jednom trenutku jednoga dana; takav takođe i po onome što znači kao svakidašnji ili svečan ukras, nov ili pohaban, tek ispeglan ili izgužvan, žene iz naroda ili kraljice, čija fizionomija potvrđuje, opovrgava ili određuje njen položaj u jednoj sredini ili društvu, nekom kraju sveta, ili periodu istorije... Uvek ostajući na pola puta između sheme i anegdote, genijalnost slikara sastoji se u tome da on spoji unutrašnje i spoljašnje poznavanje, jedno biće i jedno postajanje; da izradi svojom kičicom predmet koji ne postoji kao predmet, a koji on ipak ume da stvori na svome platnu: on je potpuno uravnotežena sinteza jedne ili više veštačkih i prirodnih struktura, jednog ili više prirodnih i društvenih događaja. Estetsko uzbuđenje proizlazi iz toga jedinstva koje je u jednom predmetu uspostavio čovek, prema tome — virtuelno — i posmatrač koji kroz umetničko delo otkriva mogućnost njegovog postojanja između plana strukture i plana događaja.

Ova analiza zahteva više napomena. Na prvom mestu, ona nam omogućava da bolje shvatimo zašto nam se mitovi ukazuju u isti mah kao sistemi apstraktnih odnosa i kao predmet estetske kontemplacije; doista, stvaralački čin iz koga nastaje mit obrnuto je simetričan činu iz koga je nastalo umetničko delo. U poslednjem slučaju, polazi se od skupine koju obrazuju jedan ili više predmeta i jedan ili više događaja kojima umetničko stvaralaštvo daje obeležje celine time što ističe njihovu zajedničku struKturu. Mit ide istim putem, ali u obrnutom smeru: on se služi jednom strukturom da bi stvorio apsolutan predmet

koji će izgledati kao skup događaja (jer svaki mit priča neku istoriju). Umetnost polazi, dakle, od jedne skupine (predmet + događaj) i teži otkrivanju njene strukture; mit polazi od jedne strukture pomoću koje preduzima izgrađivanje jedne skupine (predmet + događaj).

Ako nas ova prva napomena podstiče da naše tumačenje primenimo na sve slučajeve, druga bi nas pre navela na to da ga ograničimo na samo neke slučajeve. Da li je tačno da se svako umetničko delo sastoji u integrisanju strukture i događaja? Ništa se slično, izgleda, ne može reći o ovom tlingitskom malju od kedrovine koji se upotrebljava u ribolovu i koji, dok pišem ove redove, posmatram na jednoj polici svoje biblioteke. (Tabla II). Umetnik ga je izvajao kao neko morsko čudovište želeći da njegov oblik odgovara telu te životinje, drška njenom repu, i da anatomske proporcije koje se propisuju jednoj izmišljenoj životinji budu takve da taj predmet može da bude svirepa životinja što ubija bespomoćne žrtve i da istovremeno predstavlja veoma podesno oruđe za ribolov kojim ribar s lakoćom rukuje i pomoću koga postiže zadovoljavajuće rezultate. Prema tome, na ovom oruđu, koje predstavlja i prekrasno umetničko delo, sve izgleda strukturalno: kako njegova mitska simbolika, tako i njegova praktična funkcija. Tačnije rečeno, predmet, njegova funkcija i simbolično značenje kao da se uklapaju jedno u drugo i obrazuju zatvoreni sistem u koji događaj nema nikakvog izgleda da ude. Položaj, izgled i izraz čudovišta ništa ne duguju istorijskim okolnostima u kojima je umetnik mogao da ga primeti živog, da sanjari o njemu ili da ga zamisli. Pre bi se reklo da je njegovo nepromenljivo biće konačno uobličeno u lignoznoj materiji čija vrlo fina struktura omogućava izražavanje svih njegovih odlika, i vezano za upotrebu za koju ga, izgleda, predodređuje njegov empirijski oblik. Sve što smo upravo rekli o ovom posebnom predmetu važi i za druge proizvode primitivne umetnosti: neki kip iz Afrike, neku masku iz Melanezije... Zar nismo tako definisali samo jedan istorijski i lokalni oblik umetničkog stvaralaštva verujući da otkrivamo ne samo njegova bitna svojstva, već i svojstva pomoću kojih se on može dovesti u inteligibilnu vezu sa drugim načinima stvaranja?

Da bismo savladali ovu teškoću, mislimo da će biti dovoljno da proširimo naše tumačenje. Ono što smo, govoreći o Klueovoj slici,

privremeno definisali kao događaj ili skup događaja, sada vidimo iz jednog šireg ugla: događaj predstavlja samo jedan oblik ispoljavanja slučajnosti čije uklapanje (koje se opaža kao nužno) u jednu strukturu izaziva estetsko uzbuđenje, i to bez obzira na tip umetnosti. U zavisnosti od stila, mesta i epohe, ta slučajnost ispoljava se u tri različita vida, ili u tri razna trenutka umetničkog stvaranja (oni, uostalom, mogu da budu združeni): ona se javlja na nivou povoda, realizacije ili namene. Jedino u prvom slučaju ona se javlja u obliku događaja, to jest slučajnosti koja prethodi stvaralačkom činu i nalazi se izvan njega. Umetnik tu slučajnost uzima iz spoljašnjeg sveta: jedan stav, izraz, jedno osvetljenje ili jedna situacija događaji su čiji čulni i inteligibilni odnos sa strukturom predmeta na koji utiču ti modaliteti on zapaža i unosi u svoje delo. Ali mogućno je i da slučajnost bude unutrašnje prirode i da se ispolji u toku realizacije: u veličini i obliku komada drveta kojim umetnik raspolaže, u pravcu pružanja njegovih vlakana, kvalitetu strukture drveta, u nesavršenosti alatki kojima se umetnik služi, u otporu koji materija ili projekat pružaju u toku rada, i u nepredvidljivim smetnjama. Najzad, slučajnost može da bude spoljašnja, kao u prvom slučaju, ali da dolazi posle stvaralačkog čina (a ne da mu prethodi): to se događa kad god delo ima određenu namenu, pošto će tada umetnik izraditi svoje delo u skladu sa modalitetima i mogućnim fazama njegove buduće upotrebe (pa, prema tome, stavljajući se svesno ili nesvesno u položaj njegovog korisnika).

Prema tome, proces umetničkog stvaranja sastojaće se, već prema prilici, u traženju dijaloga, u nepromenljivom okviru sučeljavanja strukture i događaja, bilo sa modelom, bilo sa materijom, bilo sa korisnikom, u zavisnosti od toga čiju poruku umetnik pre svega anticipira svojim radom. U glavnim crtama, svaki od tih slučajeva odgovara jednom lako odredljivom tipu umetnosti: prvi, likovnim umetnostima Zapada; drugi, umetnostima koje nazivamo primitivnim ili ranim; i treći, primenjenim umetnostima. Ali, doslovno shvatajući te podele, previše bismo uprostili stvari. Svaki umetnički oblik sadrži sva ta tri vida, i od ostalih oblika razlikuje se samo po stepenu u kome su oni u njemu zastupljeni. Sasvim je izvesno, na primer, da se čak i slikar koji neguje najčistiji akademizam sukobljava sa problemima

realizacije, i da sve umetnosti koje nazivamo primitivnim imaju dvostruko obeležje primenlji vosti: prvo, zato što mnogi njihovi proizvodi predstavljaju tehničke predmete; a drugo, zato što čak i ona njihova delà koja izgledaju najudaljenija od praktičnih preokupacija imaju tačno određenu namenu. Znamo, najzad, da se čak i posude u stanu mogu posmatrati nezavisno od njihove praktične vrednosti.

Posle ovih ograda, lako možemo ustanoviti da su ta tri vida funkcionalno povezana, i da nadmoć jednog ograničava ili potpuno oduzima mesto drugima. Takozvano učeno slikarstvo jeste ili veruje da je slobodno, kako u pogledu realizacije tako i u pogledu namene. U svojim najboljim ostvarenjima ono pokazuje da je potpuno savladalo tehničke teškoće (uostalom, može se smatrati da je njih konačno savladao još Van der Vejden, posle koga problemi koje su slikari rešavali spadaju još skoro samo u zanimljivu fiziku). Sve se, u krajnjoj liniji, događa tako kao da slikar sa svojim platnom, bojama i četkicama može da učini baš ono što mu je volja. S druge strane, slikar teži da od svoga delà napravi predmet nezavisan od bilo kakve slučajnosti i vredan po sebi i za sebe; to, uostalom, podrazumeva formula slike „sa štafelaja". Oslobođeno od slučajnosti i na planu realizacije i na planu namene, učeno slikarstvo može, dakle, da je u potpunosti prenese na povod; i, ako je naše tumačenje tačno, ono čak ne može bez nje. Ono se, dakle, definiše kao žanr-slikarstvo, pod uslovom da znatno proširimo značenje toga izraza. Jer, gledano iz vrlo široke perspektive iz koje ovde posmatramo stvari, napor portretiste — makar to bio i Rembrant — da na svome platnu uhvati najkarakterističniji izraz lica i čak skrivene misli svoga modela iste je vrste kao i napor Detalja, na čijim su kompozicijama verno predstavljeni čas bitke i borbeni poredak vojski, broj i raspored dugmadi, po kojima se prepoznaju uniforme svakog roda vojske. Ako nam je dopušteno da se slobodnije izrazimo, i u jednom i u drugom slučaju, „prilika čini čoveka lupežom". U primenjenim umetnostima odnos između ta tri vida je obrnut; one daju prevagu nameni i realizaciji, čije su slučajnosti, u uzrocima koje smatramo „najčistijim", približno uravnotežene, i u isti mah isključuju povod. Tako nam pehar, čaša, predmet od pruća ili neka tkanina izgledaju savršeni onda kada je njihova praktična vrednost nezavisna od vremena jer u potpunosti odgovara njihovoj nameni kod ljudi koji ne

žive u istom razdoblju ili civilizaciji. Ako su teškoće pri realizaciji u potpunosti savladane (kao što se događa onda kada je izrada poverena mašinama), namena može postajati sve preciznija i određenija, i primenjena umetnost tada se preobražava u industrijsku umetnost; u obrnutom slučaju nazivamo je seljačkom ili rustičnom umetnošću. Najzad, primitivna umetnost suprotna je učenoj ili akademskoj umetnosti: ova poslednja interiorizuje realizaciju (kojom je ovladala ili veruje da je ovladala) i namenu (pošto je „umetnost radi umetnosti" sama sebi cilj). Zauzvrat, ona je primorana da eksteriorizuje povod (koji traži od modela): on tako postaje deo onoga što se označava. Nasuprot tome, primitivna umetnost interiorizuje povod (pošto je realnost natprirodnih bića koja ona rado predstavlja nezavisna od okolnosti i vanvremenska), a eksteriorizuje realizaciju i namenu, koje, prema tome, postaju deo označitelja.

Tako na jednom drugom planu ponovo srećemo onaj dijalog sa materijom i sredstvima realizacije pomoću koga smo bili definisali domaće majstorisanje. Za filosofiju umetnosti osnovni problem je da se ustanovi da li materiju i sredstva realizacije umetnik priznaje za sagovornike ili ne. Bez sumnje, to svojstvo im se uvek priznaje; u najmanjoj meri kada je reč o odveć učenoj umetnosti, a u najvećoj meri u sirovoj ili naivnoj umetnosti koja se graniči sa domaćim majstorisanjem, a nauštrb strukture u oba slučaja. Ipak, nijedan oblik umetnosti ne bi zasluživao to ime kad bi postao rob spoljašnjih slučajnosti, bilo da je reč o slučajnosti povoda ili slučajnosti namene, jer bi se delo, u tom slučaju, srozalo na nivo likovnog prikaza (suplemen tarnog u odnosu na model) ili instrumenta (komplementarnog u odnosu na obrađivanu materiju). Čak i najučenija umetnost, ako nas uzbuđuje, postiže to samo pod uslovom da na vreme zaustavi to rasipanje slučajnosti u korist povoda i uklopi je u delo, dajući ovom dostojanstvo nezavisnog predmeta. Ako jedino arhaične i primitivne umetnosti i „primitivni" periodi učenih umetnosti ne stare, oni za to treba da zahvale baš stavljanju slučaja u službu realizacije, dakle korišćenju — koje teže da učine potpunim — sirovih data kao empirijske građe jednog značenja.[22]

Treba, najzad, da dodamo da je ravnoteža između strukture i

događaja, nužnosti i slučajnosti, interiornosti i eksteriornosti nesigurna, i u stalnoj opasnosti da bude poremećena u ovom ili onom pravcu, u zavisnosti od promene mode, stila i opštih društvenih prilika. Sa tog gledišta impresionizam i kubizam ukazuju se manje kao dve uzastopne etape u razvoju slikarstva, a više kao dva saučesnička poduhvata — iako oni nisu nastali u istom trenutku — koji deluju u dosluhu da bi pomoću deformacija koje se dopunjavaju produžili vek jednom načinu izražavanja čije je samo postojanje (danas to bolje zapažamo) bilo ozbiljno ugroženo. Povremena moda „kolaža", koji su nastali u trenutku kada je zanatstvo izumiralo, mogla bi da predstavlja samo transponovanje domaćeg majstorisanja na teren kontemplativnih ciljeva. Najzad, naglasak koji se stavlja na događajni vid može se takođe razdvojiti: tada će se na račun strukture (treba shvatiti: strukture sa istoga nivoa, jer nije isključeno da je strukturalni vid vaspostavljen na drugom mestu i na jednom novom planu) više isticati čas društvena temporalnost (kao, na kraju XVII I veka, na Grezovim slikama ili u socijalističkom realizmu), čas prirodna i čak meteorološka temporalnost (u impresionizmu).

Ako na spekulativnom planu mitska misao ima nečeg sličnog sa domaćim majstorisanjem na praktičnom planu, i ako se umetničko stvaranje nalazi na podjednakom odstojanju od ta dva vida aktivnosti i nauke, odnosi između igre i rituala istoga su tipa.

Svaka igra definiše se skupom pravila koja omogućavaju praktično neograničen broj partija; ali ritual, koji se takođe „igra", pre liči na neku povlašćenu partiju odabranu među svim mogućnostima, jer jedino ona dovodi do uspostavljanja ravnoteže izvesnog tipa između dva tabora. To transponovanje lako se može proveriti na primeru urođenika Gahuku-Gama sa Nove Gvineje, koji su naučili da igraju fudbal, ali koji nekoliko dana uzastopce igraju onoliko utakmica koliko je potrebno da se postigne potpuna ravnoteža između utakmica koje je svaka od dve strane dobila i izgubila (Rid, str. 429), što znači da oni igru smatraju ritualom.

Isto bi se moglo reći i za igre Indijanaca iz plemena Foks, održavane povodom svetkovina usvajanja, čiji je cilj bio da se zameni jedan umrli roditelj i tako omogući konačan odlazak pokojnikove duše.

[23] Pogrebne rituale Indijanaca iz plemena Foks, odista kako izgleda nadahnjuje velika briga da se pleme otarasi svojih pomrlih pripadnika, i da spreči njihovu osvetu živima zbog gorčine i tuge koje osećaju što se više ne nalaze među njima. Urođenička filosofija, dakle, odlučno staje na stranu živih: Smrt je surova; ali je tuga još surovija."

Smrt potiče iz onoga vremena kada su natprirodne sile uništile mlađeg od dva mitska brata koji igraju ulogu kulturnih heroja kod svih Algonkina. Ali ona još nije bila konačna: stariji brat učinio ju je konačnom odbacujući, i pored svoga bola, molbu duha svoga brata koji je hteo ponovo da zauzme svoje mesto među živima. Držeći se toga primera, ljudi treba da ispolje čvrstinu prema mrtvima: oni će im objasniti da, umrevši, nisu ništa izgubili, jer će redovno dobijati poklone u duvanu i hrani; zauzvrat, od njih se očekuje da, kao naknadu za smrt, na čiju realnost oni podsećaju žive, i za bol koji im njome zadaju, jamče živima dug život, odeću i hranu: „Odsad nam mrtvi donose izobilje", komentariše urođenik Informator, „oni (Indijanci) za to treba da ih pridobiju laskanjem" („coax them"). (Mičelson, I, 369, 407).

Međutim, rituale usvajanja, koji su neophodni da bi pokojnikova duša pristala da konačno ode na onaj svet gde će preuzeti svoju ulogu duha čuvara, redovno prate sportska takmičenja i igre (u kojima odlučuje veština ili sreća) između tabora obrazovanih podelom ad hoc na dve polovine: Tokan sa jedne, a Kiko sa druge strane; i, u više navrata, izričito se kaže da se u toj igri sukobljavaju živi i mrtvi, kao da živi, pre nego što se konačno oslobode pokojnika, žele da mu pruže utehu da odigra još jednu utakmicu. Ali iz te načelne asimetrije između dva tabora automatski proizlazi da je ishod utakmice unapred određen:

„Evo šta se događa kada igraju loptom. Ako je čovek (pokojnik) zbog koga se obavlja ritual usvajanja iz plemena Tokana, njegovi saplemenici dobijaju utakmicu. Pripadnici plemena Kiko ne mogu da pobede. A ako se svetkovina održava zbog jedne žene iz plemena Kiko, Kikoagi pobeđuju, a Tokanagi ne mogu da pobede." (Mičelson, I, str. 385).

A šta se događa u stvarnosti? U velikoj biološkoj i društvenoj igri

koja se neprekidno odvija između živih i mrtvih, jasno je da su prvi jedini pobednici. Ali — čitava severnoamerička mitologija to može da potvrdi — pobediti u igri na simboličan način (koji bezbroj mitova slika kao stvaran), znači „ubiti" protivnika. Pošto po pravilima pobedu uvek odnosi tabor mrtvih, njima se, prema tome, daje iluzija da su oni stvarno živi, a da su njihovi protivnici mrtvi jer ih oni „ubijaju". Praveći se da igraju sa mrtvima, živi ih, u stvari, izigravaju i tako im vezuju ruke. Formalna struktura te igre, koja bi, na prvi pogled, mogla da liči na neko sportsko takmičenje, potpuno je slična formalnoj strukturi čistog rituala kakav je Mitavit ili Midevivin u tim istim algonkinskim plemenima, kad novoobraćenici dopuštaju da ih simbolično ubiju mrtvi, čiju ulogu igraju posvećeni, da bi, po cenu odglumljene smrti, postigli produženje stvarnog života. U oba slučaja, smrt je zloupotrebljena, ali samo zato da bi bila prevarena.

Prema tome, igra se tu ukazuje kao rastavni faktor: ona se završava stvaranjem diferencijalnog razmaka između igrača pojedinaca ili tabora koji, na početku, ni po čemu nisu izgledali nejednaki. Međutim, na kraju utakmice, izdvojiće se dve grupe: pobednici i pobeđeni. Na obrnuto simetričan način, ritual je faktor spajanja, jer on uspostavlja jedinstvo (ovde se može reći zajednicu), ili, u svakom slučaju, organsku vezu između dve na početku razdvojene grupe (koje se, u krajnjoj liniji, stapaju u jedno: prva sa licem koje vrši obred, a druga sa zajednicom vernika). U igri je, dakle, simetrija unapred uređena; ona je strukturalna, jer proističe iz načela da su pravila ista za oba tabora. Do asimetrije, pak, dolazi docnije: ona neizbežno proizlazi iz slučajnog karaktera događaja, bilo da oni zavise od namere, slučaja ili darovitosti. Kada je u pitanju ritual, slučaj je obrnut: asimetrija profanog i sakralnog, vernika i lica koje vrši obred, mrtvih i živih, posvećenih i neposvećenih, itd., unapred je smišljena i „igra" se sastoji u tome da se svi učesnici prevedu na pobedničku stranu pomoću događaja čija priroda i ustrojstvo imaju pravo strukturalno obeležje. Kao i nauka (iako i ovde, bilo na spekulativnom, bilo na praktičnom planu), igra proizvodi događaje polazeći od jedne strukture: razumljivo je, prema tome, što takmičarske igre cvetaju u našim industrijskim društvima; dok rituali i mitovi, po ugledu na domaće majstorisanje (koje ta ista industrijska društva sada trpe samo

kao „hobby" ili razonodu), rastavljaju i preinačuju skupine događaja (na psihičkom, društveno-istorijskom ili tehničkom planu) i služe se njima kao nerazorivim delovima za stvaranje strukturalnih rasporeda koji naizmenično služe kao ciljevi i sredstva.

GLAVA DRUGA – LOGIKA TOTEMSKIH KLASIFIKACIJA

Ima, bez sumnje, nečega paradoksalnog u samom zamišljanju jedne logike čije termine predstavljaju parčad i komadi — ostaci psiholoških ili istorijskih procesa, koji kao takvi nisu nužni. Međutim, čim se pomene logika, misli se na uspostavljanje nužnih odnosa; ali kako bi se ti odnosi mogli uspostaviti među terminima koje ništa ne upućuje na vršenje takve funkcije? Sudovi se mogu logično nadovezivati jedan na drugi samo u slučaju da su termini koji ih obrazuju prethodno bili sasvim precizno definisani. Zar nismo, na prethodnim stranicama, preuzeli na sebe neostvarljiv zadatak da otkrijemo uslove jedne aposteriorne nužnosti?

Ali, na prvom mestu, ta parčad i ti komadi imaju takvo obeležje samo sa gledišta istorije koja ih je stvorila, a ne i sa gledišta logike kojoj služe. Za njih se može reći da su heteroklitni samo po svojoj sadržini, jer u pogledu forme među njima postoji analogija koju nam je primer domaćeg majstorisanja omogućio da definišemo: ta analogija sastoji se u unošenju u samu njihovu formu izvesne količine sadržine približno jednake za sve. Mitske slike sa određenim značenjem i materijal kojim se domaći majstor služi predstavljaju elemente koji se mogu definisati pomoću dvojakog kriterijuma: oni su bili upotrebi]eni kao reči jednog govora koji mitsko mišljenje rastavlja poput domaćeg majstora koji brižljivo čuva male zupčanike nekog starog rastavljenog budilnika; oni se opet mogu upotrebni u istu, ili u neku drugu svrhu, ako se i najmanje izmeni njihova prvobitna funkcija.

Na drugom mestu, ni slike iz mita, ni materijal domaćeg majstora nisu rezultat čistog postajanja. Tu strogo određenu namenu, koja im, kako izgleda, nedostaje u trenutku nove upotrebe, oni su imali nedavno, kada su pripadali drugim koherentnim celinama; štaviše, oni je još imaju, zato što nisu sirova građa nego već izrađeni proizvodi, kao što su reči u jeziku, ili, u domaćem majstorisanju, delovi jednog tehnološkog sistema, dakle sažeti izrazi nužnih odnosa čije će se stege ispoljiti u raznim vidovima na svakom stupnju njihovog korišćenja. Njihova nužnost nije prosta ni jednoznačna; ona, međutim,

postoji kao invarijantnost semantičke ili estetske prirode, koja karakteriše grupu transformacija koje su moguće sa tim delovima i koje, kao što smo videli, nisu brojno neograničene.

Ta logika funkcioniše donekle kao kaleidoskop, instrumenat sastavljen takođe od parčadi i komada pomoću kojih se ostvaruju strukturalna ustrojstva. Ti delovi nastaju kao posledica procesa lomljenja i razaranja, procesa koji je sam po sebi slučajan, ali oni moraju pokazivati izvesne međusobne homologije: u veličini, živosti boje, prozračnosti. Oni više nemaju vlastitog bića u poređenju sa izrađenim predmetima koji su govorili „jezikom" čiji su oni sada otpaci (koji se ne mogu definisati); ali, sa jednog drugog gledišta, oni treba da imaju dovoljno vlastitog bića da bi korisno mogli da učestvuju u građenju jednog bića novog tipa: to biće sastoji se od ustrojstava u kojima, zbog igre ogledala, odblesci imaju istu vrednost kao i predmeti, to jest u kojima znaci zamenjuju označene stvari; u tim ustrojstvima ostvaruju se mogućnosti, čiji broj, iako veoma velik, ipak nije neograničen, pošto je on funkcija rasporeda i ravnoteža koji se mogu ostvariti između delova čiji je broj i sam konačan; najzad, i naročito, ta ustrojstva, nastala kao rezultat sticaja slučajnih događaja (obrtanje instrumenta od strane posmatrača) i jednog zakona (onoga prema kome je kaleidoskop napravljen i koji odgovara maločas pomenutom nepromenljivom elementu stega), projektuju u neku ruku privremene modele inteligibilnosti, pošto se svako ustrojstvo može izraziti u vidu strogo određenih odnosa među njegovim sastavnim delovima, i pošto je jedina sadržina tih odnosa sâmo ustrojstvo, kome u posmatračevom iskustvu ne odgovara nijedan predmet (iako se može dogoditi da tim okolišnim putem posmatrač koji ih još nikada nije video otkrije izvesne objektivne strukture pre nego njihovu empirijsku podlogu, kao, na primer, strukture kristala snega ili izvesnih vrsta radiolarija i dijatomeja).

*

Mi, dakle, zamišljamo da je takva konkretna logika mogućna. Ostaje nam da sada definišemo njena svojstva i način na koji se ona ispoljavaju prilikom etnografskog posmatranja. Ovo posmatranje

razlikuje dva njena vida: afektivni i intelektualni.

Urođenička misao pripisuje neko značenje samo onim bićima kod kojih zapaža izvesnu sličnost sa čovekom. Urođenici iz plemena Odžibua veruju u postojanje sveta naseljenog natprirodnim bićima:

„... ali, nazivajući ta bića natprirodnim, mi iskrivljujemo pomalo misao Indijanaca. Ona pripadaju prirodnom poretku sveta koliko i sâm čovek, jer liče na čoveka po tome što su obdarena razumom i osećanjem. Kao i sâm čovek, i ona su mužjaci ili ženke, a neka mogu da imaju i porodicu. Poneka su vezana za određena mesta, a druga se slobodno kreću; prema Indijancima su prijateljski ili neprijateljski raspoložena." (Dženes, str. 29).

Druga zapažanja potvrđuju da je taj osećaj poistovećivanja dublji od predstave o razlikama:

„Osećaj jedinstva koje, kako to urođenik sa Havaja oseća, postoji između njega i živog vida lokalnih fenomena, to jest između njega i duhova, bogova i osoba posmatranih kao duše, ne može se ispravno opisati kao neki odnos, a još manje pomoću takvih reči kao što su simpatija, empatija, anormalno, nadnormalno, neurotično, ili pak mistično ili magijsko. Taj osećaj nije „vančulan", jer delimično spada u senzibilitet, a delimično je izvan njega. On pripada normalnoj svesti..." (Hendi i Pukui, str. 117).

I sami urođenici ponekad živo osećaju „konkretni" karakter svoga znanja, i oštro ga suprotstavljaju znanju belaca:

„Mi znamo kako se životinje ponašaju, kakve su potrebe dabra, medveda, lososa i drugih stvorova zato što su se nekada ljudi ženili njihovim ženkama, i što su to znanje stekli od svojih supruga, to jest od životinja... Belci su kratko živeli u ovom kraju, i ne znaju bog zna šta o životinjama; a mi smo ovde već hiljadama godina i odavno su nas same životinje naučile. Belci sve beleže u jednu knjigu da ne bi zaboravili; ali naši preci su uzeli životinje za žene, naučili sve njihove običaje, i prenosili ta znanja sa naraštaja na naraštaj." (Dženes 3, str.

540).

To znanje, nekoristoljubivo i budno, usrdno i nežno, sticano i prenošeno u atmosferi supružanske i sinovlje ljubavi, opisano je u navedenom odlomku sa tako uzvišenom jednostavnošću da izgleda izlišno da tim povodom pomenemo čudne pretpostavke na koje je filosofe navelo odveć teorijsko gledanje na razvoj ljudskih znanja. Ništa ovde ne zahteva posredovanje takozvanog „načela participacije", pa čak ni nekog metafizikom obavljenog misticizma, koji zapažamo još samo kroz deformišuće sočivo zvaničnih religija.

Praktične uslove potrebne za postizanje tog konkretnog poznavanja, sredstva i metode kojima se ono služi i afektivne vrednosti kojima je prožeto otkrivamo i možemo posmatrati u neposrednoj blizini, među ljudima koji se, zbog svojih sklonosti i životnog poziva, nalaze prema životinjama u onom položaju koji je, mutatis mutandis, koliko god to naša civilizacija dopušta, blizak položaju svih lovačkih naroda, a to su ljudi koji rade u cirkusima i zoološkim vrtovima. Posle upravo navedenih svedočanstava urođenika, ništa u tom pogledu nije poučnije od jednog opisa iz pera direktora zooloških vrtova u Cirihu u kome je reč o njegovom prvom susretu — ako se tako može reći — sa jednim delfinom. Ne propuštajući da zapazi „krajnje ljudski pogled, neobični otvor za disanje, glatku i kao navoštenu kožu, četiri reda oštrih zuba u ustima u obliku kljuna", autor ovako opisuje svoje uzbuđenje:

„Flipi ni po čemu nije ličio na ribu: a kada bi sa odstojanja od nepunog metra uperio na vas svoj blistavi pogled, kako biste mogli da se ne zapitate je li on stvarno životinja? Taj stvor je izazvao toliko iznenađenja, bio tako neobičan i potpuno tajanstven, da ste bili u iskušenju da u njemu vidite neko omađijano biće. Ali, avaj! mozak zoologa nije mogao da ga odvoji od ledene, i u toj prilici skoro bolne izvesnosti da se, naučno rečeno, pred njim nalazi samo Tursiops truncatus..." (Hediger, str. 138).

Ovakve reči iz pera jednog naučnika bile bi dovoljne da pokažu, kada bi to bilo potrebno, da teorijsko poznavanje nije nespojivo sa

osećanjem, da znanje može da bude u isti mah objektivno i subjektivno i, najzad, da konkretni odnosi između čoveka i živih bića boje ponekad svojim afektivnim prelivima (koji i sami izviru iz onog prvobitnog poistovećivanja u kome je Ruso oštroumno video opšti uslov za nastajanje svake misli i svake društvene zajednice) čitav svet naučnog saznavanja, naročito u civilizacijama čija je nauka u potpunosti „prirodna". Ali ako taksonomija i nežno prijateljsko osećanje mogu lepo da se slažu u zoologovoj svesti, nemamo razloga da se pozivamo na različita načela da bismo objasnili susret ta dva stava u misli naroda koje nazivamo primitivnim.

Posle Griola, Diterlen i Zaan utvrdili su širinu i sistematičnost urođeničkih klasifikacija u Sudanu. Pripadnici plemena Dogon razvrstavaju biljke u 22 glavne porodice, od kojih se neke dalje dele na 11 podgrupa. Te 22 porodice, pobrojane po odgovarajućem redosledu, dele se na dve serije. Prva je sastavljena od porodica neparnog reda, a druga od porodica parnog reda. U prvoj, koja simbolično predstavlja rađanje jednog potomka, biljke muškog i ženskog pola vezuju se za kišni i suvi period, dok u drugoj, koja simbolično predstavlja rađanje blizanaca, postoji isti, samo obrnut odnos. Svaka porodica takođe se razvrstava u jednu od ove tri kategorije: drvo, šibljika, trava;[24] najzad svaka porodica odgovara nekom delu tela, nekoj tehnici, društvenoj klasi ili instituciji (Diterlen, I, 2).

Ovakve činjenice izazvale su iznenađenje kada su ih prvi put opisali istraživači koji su se vratili iz Afrike. Međutim, vrlo slični oblici klasifikacije već odavno su bili opisani u Americi, i oni su nadahnuli Dirkema i Mosa da napisu jedan čuveni ogled. Upućujući čitaoca na taj ogled, dodaćemo nekoliko primera onima koji su već u njemu navedeni.

Indijanci Navaho, koji sami sebe proglašavaju za „velike klasifikatore", dele živa bića na dve kategorije, prema tome da li ona govore ili ne. U živa bića koja ne govore spadaju životinje i biljke. Životinje se dele na tri grupe: životinje „koje trče", „koje lete" ili „koje gmižu"; u svakoj grupi dalje se vrši dvostruka podela: na „putnike po zemlji" i „putnike po vodi" — sa jedne, i „dnevne putnike " i „noćne

putnike" — sa druge strane. Raspored po „vrstama" dobijen pomoću tog metoda ne poklapa se uvek sa rasporedom po vrstama u zoologiji. Tako se događa da ptice raspoređene u parove na osnovu suprotnosti: mužjak/ženka, pripadaju, u stvari, istom polu a različitim rodovima, zato što se razvrstavanje vršilo, s jedne strane, prema njihovoj veličini a, s druge strane, prema mestu koje one zauzimaju u klasifikaciji boja, i funkciji koju imaju u magiji i ritualu (Rajhard 1, 2). [25]

Ali urođenička taksonomija često je toliko precizna i nedvosmislena da je omogućila izvesna identifikovanja: recimo otkriće (izvršeno tek pre nekoliko godina) da je „Velika Muva" koja se pominje u mitovima u stvari jedna zunzara (Hystricia pollinosa).

Imena biljaka zavise od tri odlike: od pola kome — kako se pretpostavlja — one pripadaju, od njihovih lekovitih svojstava, i vizuelnih ili taktilnih odlika (bodljikave, lepljive, itd.)• Druga trojna podela prema veličini (velike, srednje, male) vrši se, dalje, u okviru svake od tri prethodne odlike. Ta taksonomija homogena je u čitavom rezervatu, to jest na teritoriji od oko 7.000.000 hektara, i uprkos raštrkanosti njegovih 60.000 stanovnika na tako prostranom području (Rajhard, Vajmen, Heris, Vesti, Elmor).

Svaka životinja ili biljka odgovara jednom prirodnom elementu, različitom u svakom ritualu, a poznata je krajnja složenost rituala kod Navaho Indijanaca. Tako, u ritualu „uglačanog belutka" („Flint-Chant") zapažamo sledeće korespondencije: ždral — nebo; „crvena ptica" — sunce; orao — planina; kobac — stena; „plava ptica" — drvo; kolibri — biljka; jedan tvrdokrilac („corn-beetle")

— zemlja; čaplja — voda (Hejl).

Kao i Zuni, koji su naročito privukli Dirkemovu i Mosovu pažnju, Hopi razvrstavaju bića i prirodne pojave pomoću jednog širokog sistema korespondencija. Kada skupimo obaveštenja iz delà raznih autora, dobijamo tabelu na sledećoj strani koja, svakako, predstavlja samo skroman deo jednog potpunog sistema čiji mnogi delovi nedostaju.

Takve korespondencije priznaju i populacije čija je društvena struktura mnogo labavija od društvene strukture zajednica Pueblo Indijanaca: Eskim koji vaja losose upotrebljava za predstavljanje svih

njegovih vrsta drvo čija boja više podseća na boju mesa: „Sve vrste drveta su lososovo meso." (Rasmusen, str. 198).

	SEVEROZAPAD	JUGOZAPAD	JUGOISTOK	SEVEROISTOK	ZENIT	NADIR
BOJE	žuta	plava, zelena	crvena	bela	crna	višebojna
ŽIVOTINJE	puma	medved	divlja mačka	vuk	kraguj	zmija
PTICE	žunja	„blue bird" *(Sialia)*	papagaj	svraka	lastavica	senica
DRVEĆE	Duglasov bor	beli bor	crvena vrba	jasika		
ŽBUNJE	„green rabbit-bruch *(Crysolhumnus)*	„sage-brush" *(Artemisia)*	„cliff-rose" *(Cowania stansburiana)*	gray rabbit brush" *(Crysothamnus)*		
CVEĆE	„mariposa lily" *(Calochortus)*	žavorniak *(Delphinium)*	*(Castilleja)*	*(Angora)*		
KUKURUZ	žuti	plavi	crveni	beli	zagasito crveni	slatki
PASULJ	boranija *(Phaseolus vulg.)*	žuti pasulj *(Phas. vulg.)*	sitni pasulj	pasulj Lima *(Phaseolus lunatus)*	razne vrste	

Pasulj se još deli na:

svetli	svetli	beli	beli	plavi
crni	žuti	crni	sivi	crveni
crveni	smeđi	šareni	žuti	ružičasti
			crveni	itd.
			crni	

Ograničili smo se samo na nekoliko primera; raspolagali bismo još većim brojem primera da predrasude o prostodušnosti i neobrazovanosti „primitivaca" u mnogim slučajevima nisu sprečile etnologe da se obaveste o svesnim, složenim i koherentnim klasifikacionim sistemima, čije im je postojanje izgledalo nespojivo sa vrlo niskim nivoom tehnike i privrede: polazeći od njega, oni su prebrzo izvlačili zaključak da je i intelektualni nivo urođenika vrlo nizak. Tek sada počinjemo da shvatamo da davna zapažanja koliko retkih toliko i oštroumnih istraživača — kakav je bio Kašing — ne opisuju izuzetne slučajeve, već oblike znanja i mišljenja koji su izvanredno rasprostranjeni u takozvanim primitivnim društvima. Zbog toga moramo promeniti tradicionalnu predstavu o njima. Nikada i nigde „divljak", izvesno, nije bio biće koje je tek prestalo da živi kao životinja i još bilo potpuno potčinjeno svojim potrebama i nagonima — kako smo ga odveć često rado zamišljali —, niti je njegova svest bila utopljena u zbrku i participaciju, i potpuno potčinjena njegovoj afektivnosti. Primeri koje smo naveli i oni koje smo još mogli navesti

svedoče o postojanju jedne misli koja je vična svim spekulativnim postupcima i bliska misli naturalista i alhemičara starog i srednjeg veka: Galijena, Plinija, Hermesa Trismegistosa, Alberta Velikog... Sa tog stanovišta gledano, „totemske" klasifikacije verovatno su bliže nego što to izgleda biljnom amblematizmu Grka i Rimljana koji su se izražavali pomoću maslinovih, hrastovih, lovorovih i peršunovih venaca, itd.; ili amblematizmu koji je još bio u upotrebi u srednjovekovnoj crkvi, po čijim je propisima, u zavisnosti od praznika koji se svetkovao, hor bivao posipan senom, trskom, bršljanom ili peskom.

U astrološkim travarnicama razlikovalo se 7 planetarnih biljaka, 12 vrsta trava povezivanih sa znacima iz Zodijaka, 36 vrsta biljaka za koje se smatralo da su u vezi sa dekanusima i horoskopima. Da bi planetarne biljke bile efikasne, trebalo je da budu ubrane određenog dana u određeni čas; oni su bili tačno utvrđeni za svaku biljku: nedelja —• za lesku i maslinu; ponedeljak — za rutvicu, detelinu, božur i cikoriju; utorak — za vrbenu; sreda — za zimzelen; četvrtak — za vrbenu, zimzelen, božur, zanovet i travu od groznice, ako se nameravaju upotrebiti za lečenje; petak — za cikoriju, mandragoru i vrbenu koje se upotrebljavaju u vradžbinama; subota — za krucijatu i bokvicu. Čak u Teofrasta nalazimo sistem korespondencija između biljaka i ptica u kome je božur u vezi sa detlićem, različak sa triorhisom ili sa sokolom, i crna čemerika sa orlom (Delat).

Sve što obično pripisujemo jednoj filosofiji prirode koju su dugo izgrađivali specijalisti (i sami naslednici hiljadugodišnje tradicije), u potpuno istom obliku srećemo u egzotičnim društvenim zajednicama. Za Omaha Indijance jedna od glavnih razlika između njih i belaca je u tome što „Indijanci ne beru cveće" (treba razumeti: iz zadovoljstva); doista, „biljke imaju sakralne namene za koje znaju samo njihovi tajni gospodari". Čak su i sapunjaču („soapweed"), koju svi oni upotrebljavaju pri kupanju u pari za lečenje zubnih i usnih bolesti i reumatizma, brali kao da predstavlja neki sveti koren.

„... u rupu u kojoj sa nalazio koren stavljali bi malo duvana, a ponekad i nož i sitan novac, i berač bi onda očitao kratku molitvu: uzeo sam ono što si mi dala, a ovo ti ostavljam. Želim dugo da

poživim, i da nikakvo zlo ne snađe moju porodicu ni mene. " (Fortjun I, str. 175).

Kada vrač-iscelitelj iz Istočne Kanade skuplja lekovito korenje, lišće ili koru, on ne zaboravlja da pridobije dušu biljke koju bere stavljajući nešto duvana u rupu iz koje ju je izvadio; jer on je ubeđen da, bez duše, samo „telo" biljke ne bi imalo nikakvo dejstvo. (Dženes I, str. 60).

Peuli iz Sudana razvrstavaju biljke u nizove od kojih je svaki u vezi sa jednim danom u nedelji i jednim od osam pravaca:

„Biljke... treba brati u zavisnosti od tih klasifikacija... Koru, koren, lišće ili plodove treba skupljati onoga dana mesečeve mene koji odgovara biljci, prizivajući lara, „duha čuvara" stada, koji je u vezi sa tim delom mene i zavisi od položaja sunca. Tako će silatigi, dajući uputstva, reći: „Da bi učinio tu i tu stvar uzećeš list bodljikave puzavice bez kore, toga dana, kada se sunce bude nalazilo u tom položaju, gledajući u tom pravcu, prizivajući toga lara." (Hampate Ba i Diterlen, str. 23).

Urodeničke klasifikacije nisu samo metodično izvršene i zasnovane na čvrsto organizovanom teorijskom znanju. Događa se da se one i sa formalnog gledišta mogu uporediti sa klasifikacija kojima se zoologija i botanika i danas služe.

Ajmara Indijanci sa bolivijske visoravni, koji su verovatno potomci legendarnih Kola — a ovi su, kako izgleda, stvorili visoku civilizaciju Tijahuanako — vešti su eksperimentatori u oblasti održavanja prehrambenih proizvoda, tako da je neposrednim oponašanjem njihovih dehidratizacionih postupaka američka armija, u posljednjem ratu, mogla da svede na veličinu kutije za obuću porcije pirea od krompira dovoljne za sto obroka. Oni su bili i agronomi i botaničari koji su razvili, možda više nego ikada do tada, gajenje i taksonomiju vrste Solanum, čiji se značaj za ove Indijance objašnjava time što oni žive na visini od preko 4 000 m., na kojoj kukuruz ne može da sazri. Ima više od 250 varijeteta za koje još postoje imena u urodeničkom jeziku, a njih je svakako bilo više u prošlosti. Ta taksonomija služi se jednim

opisnim nazivom za varijetet, a on se preinačava pomoću jednog prideva koji se dodaje za svaki podvarijetet. Tako se varijetet imilla, „devojka", dalje deli, prema boji, na crnu, plavu, belu, crvenu, zagasito crvenu...; ili, prema drugim odlikama, na travnatu, bezukusnu, jajastu itd. Postoje oko 22 glavna varijeteta, koji su na taj način dalje podeljeni; uz to, među njima postoji i opšta dihotomija koja razlikuje varijetete i podvarijetete prema tome da li se mogu jesti odmah posle kuvanja, ili tek posle niza naizmeničnih zamrzavanja i previranja. Skoro uvek dvočlana taksonomija polazi od kriterijuma kao što su oblik (ravan, debeo, spiralan, u obliku kaktusovog lista, grudvast, jajast, u obliku goveđeg jezika, itd.), sastav (brašnast, gumast, lepljiv, itd.); „pol" (devojka ili mladić) (La Bar).

Jedan biolog podvlači koliko se grešaka i zabuna moglo izbeći (a neke od njih bile su ispravljene tek u nedavnoj prošlosti) da su negdašnji putnici poklonili poverenje urođeničkim taksonomijama, umesto što su u celosti na brzinu stvorili druge, što je dovelo do toga da 11 autora naziva istim naučnim imenom Cants azarae 3 različita roda, 8 vrsta i 9 različitih podvrsta, ili daje više imena istom varijetetu iste vrste. Nasuprot tome, Gvarani iz Argentine i Paragvaja metodično su se služili prostim dvočlanim i tročlanim izrazima, razlikujući tako, kod mačaka, na primer, oblike krupnog, sitnog i srednjeg rasta: dyagua été je prevashodno krupna mačka, mbarakadya été — takođe prevashodno mala divlja mačka. Mini (mali) među dyagua (velikim, krupnim) odgovara guasu (velikom) među chizjz'-ma, mačkama srednjeg rasta:

„Uopšte uzev, može se reći da imena kod Guarana obrazuju dobro smišljen sistem i — cum grano salis — pokazuju izvesnu sličnost sa našom naučnom nomenklaturom. Ti primitivni Indijanci nisu prepuštali slučaju davanje imena svemu što postoji u prirodi, već su sazivali plemenska savetovanja da bi odlučili koja imena najbolje odgovaraju odlikama vrsta; i veoma su tačno razvrstavali grupe i podgrupe... Sećati se urođeničkih imena za faunu jednog kraja ne predstavlja samo čin pijeteta i poštenja, već i dužnost naučnika." (Denier, str. 234 i 244).

Na velikom delu poluostrva Jork, u severnoj Australiji, hrana se pomoću dva posebna morfema označava kao „biljna " i „životinjska". Vik Munkan, pleme koje živi u dolini i oko levkastog ušća reke Arčer, na zapadnoj obali Australije, čini tu podelu još preciznijom dodajući reč mai kao prefiks svakom imenu biljke ili hrane koja se od nje dobija, a reč min svakom imenu životinje, komada mesa ili hrane životinjskog porekla. Isto tako, reč yukk upotrebljava se kao prefiks za svako ime drveta, ili za reč koja označava motku, komad drveta ili predmet izrađen od drveta; prefiks koi — za sve vrste vlakana i užadi; wakk za trave, tukk za zmije, känpän i wank za kotarice, prema tome da li su ispletene od slame ili tankog kanapa. Najzad, isti tip imenske konstrukcije sa prefiksom ark omogućava razlikovanje oblika predela i njihovo dovođenje u vezu sa ovim ili onim tipom flore ili faune: ark tomp je žalo i ark tomp nintän, oblast dina iza žala; ark pint'l, priobalna ravnica sa slanim močvarama, itd.:

„Urođenici nepogrešivo zapažaju karakteristično drveće, kao i žbunje i trave koji su specifični za svaku „biljnu zajednicu", uzimajući ovaj izraz u njegovom ekološkom smislu. Oni su u stanju da sa najmanjim pojedinostima i bez ikakvog oklevanja nabroje drveće karakteristično za svaku zajednicu, vrstu vlakna i smole, trave i sirovine do kojih u toj zajednici dolaze, kao i Sisare i ptice koji borave u svakom tipu obitavališta. Njihova su znanja, uistinu, tako precizna i podrobna da oni znaju da kažu i imena prelaznih tipova... Moji informatori opisivali su ne oklevajući evoluciju faune i izvora hrane u svakoj zajednici u zavisnosti od godišnjih doba."

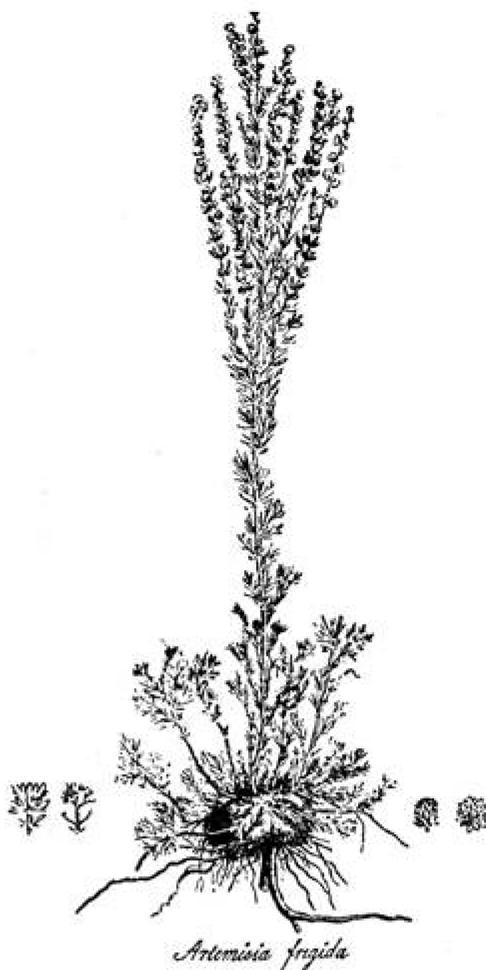
U oblasti zoologije i botanike, urodenička taksonomija omogućava isticanje razlika među rodovima, vrstama i varijetetima: mai' watti'yi (Dioscorea transversa) — mai ka arra (Dioscorea sativa var. rotunda, Bail.); yukk putta (Eucalyptus papuana) — yukk pont (E. tetrodonta); tukk pol (Python spilotes) — tukk oingorpän (P. amethystinus); min pänk (Macropus agilis) — min ko'impia (M. ruf us) min Io'along (M. giganteus), itd. Nije, dakle, preterano kada se kaže, kao što to čini autor ovih zapažanja, da podela biljaka i životinja, kao i hrane i sirovina koje se iz njih dobijaju, pokazuje izvesnu sličnost sa nekom

prostom Lineovom klasifikacijom (Tomson, str. 165—167).

Pred tolikom preciznošću i krajnjom brižljivošću počinjemo da žalimo što svaki etnolog nije i mineralog, botaničar i zoolog, pa čak i astronom... Rajhardova opaska o Navaho Indijancima može se primeniti ne samo i na Australijance i Sudance, već i na sve ili skoro sve urođenike:

„Kako oni smatraju da je sve što postoji važno za njihovo blagostanje, prirodna klasifikacija postaje glavni problem u verskim proučavanjima i zahteva najveću pažnju sa stanovišta taksonomije. Trebalo bi da raspolažemo listom sa engleskim, naučnim (latinskim) i navaho imenima svih biljaka, svih životinja (naročito ptica, glodara, insekata i crva), ruda i stena, školjki, zvezda..." (Rajhard I, str. 7)

Zaista, svakoga dana sve više otkrivamo da je za ispravno tumačenje mitova i rituala, pa čak i za njihovo tumačenje sa strukturalnog stanovišta (pogrešno bi bilo izjednačiti ga sa običnom formalnom analizom), neophodno precizno identifikovanje biljaka i životinja koje su u njima pomenute, ili neposredno korišćene u obliku delova ili ostataka. Navešćemo dva primera, jedan iz botanike, drugi iz zoologije.

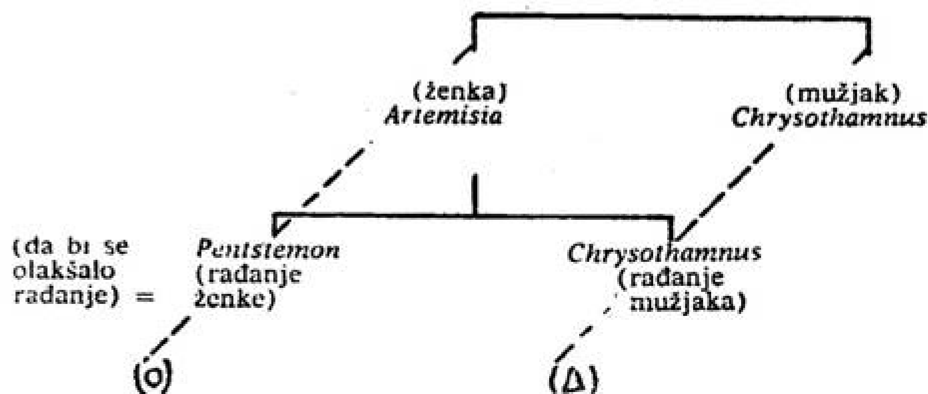


Slika 1. – Artemisia frigida (prema Š. Ledaburu Icones Plantarum)

U čitavoj, ili skoro čitavoj Severnoj Americi biljka zvana „žalfija" („sage", „sage-brush") igra glavnu ulogu u najrazličitijim ritualima, bilo sama, bilo uz neku drugu biljku, ili suprotstavljena drugim biljkama: Solidago, Chrysothamnus, Gutierrezia. Sve to zvuči proizvoljno i liči na anegdotu sve dok se pouzdano ne utvrdi prava priroda američke „žalfije", koja ne spada u usnatice, već u glavočike. U stvari, njeno lokalno ime označava više varijeteta pelina (Artemisia) (koje, uostalom, urođeničke nomenklature precizno razlikuju pripisujući svakome različitu ritualnu funkciju). To identifikovanje, dopunjeno anketom o narodnoj farmakopeji, pokazuje da je u Severnoj Americi, kao i u Starom svetu, pelin biljka sa ženskom, mesečevom i noćnom konotacijom, i da se poglavito upotrebljava za lečenje poremećaja

menstruacionog odliva i pri teškim porođajima.[26] Slično istraživanje u vezi sa jednom drugom biljnom grupom otkriva da su u pitanju sinonimne vrste, ili vrste koje urođenička misao združuje zbog njihovih žutih cvetova i zato što se one koriste za bojenje ili u lekovite svrhe (za lečenje poremećaja u mokraćnim kanalima, to jest muškog polnog organa). Tu, dakle, imamo skupinu obrnuto simetričnu prethodnoj, sa muškom, sunčevom i dnevnom konotacijom. Otuda, prvo, proizlazi da sakralni karakter ima par sa određenim značenjem, pre nego svaka posebno uzeta biljka ili tip biljke. S druge strane, taj sistem, koji jasno proizlazi iz analize izvesnih rituala kao što je ritual lova na orlove u Hidaca — ali samo zahvaljujući izuzetnoj oštroumnosti istraživača Dž. L. Vilsona (str. 150— 151) — može se protegnuti na druge slučajeve, gde nije bio otkriven; na primer u Hopi Indijanaca, na pravljenje „štapova za molitvu" dodavanjem grančica Gutierrezia euthamiae i Artemisia frigida perima koja predstavljaju njihov glavni deo, kao i, u tih istih Indijanaca, na označavanje strana sveta pomoću različitih kombinacija Artemisia i Chrysotamnus (ispor., na pr., kod Vouta, I, na raznim mestima; 2, str. 75 i dalje; 5, str. 130).

Naziremo, dakle, mogućnost da se postave a ponekad čak i reše razni, dosada zanemarivani problemi kao što je, u Navahoa, problem dihotomije „ženskog" pola na Chrysotamnus (koja je, međutim, muškog roda u glavnoj suprotnosti), i Pentstemon, jedne šap-trave (Vesti), koji se može protumačiti pomoću sledeće sheme:



U isti mah otkrivamo smisao izvesnih ritualnih osobenosti koje su

zajedničke nekolikim populacijama uprkos geografskoj udaljenosti i razlikama u jeziku i kulturi. Jedan sistem počinje da se ocrtava na čitavom kontinentu. Najzad, za komparativistu analogija između položaja Artemisiae u Starom i Novom svetu otkriva novo polje istraživanju i razmišljanju, koje je svakako isto toliko prostrano koliko i polje koje otkriva uloga Solidago virga aurea ili, drugim rečima, jedne „zlatne grane" u Novom svetu.

Drugi primer odnosi se na rituale koje smo već pomenuli u prethodnom stavu, to jest na rituale lova na orlove u Hidaca, koji, kao i mnoge druge američke populacije, tome poslu pripisuju prevashodno sakralni karakter. Međutim, urođenici Hidaca smatraju da su natprirodne životinje naučile ljude lovu na orlove izmislivši prvo njegovu tehniku. U mitovima se te životinje dosta neodređeno označavaju kao „medvedi".



Slika 2. — Solidago virga aurea (prema Bull. Torrey Botanical Club}

Informatori se, izgleda, kolebaju između malog crnog medveda i

žderonje ili karkadžua (engl, „wolverine": Gulo luscus). Iako su znali da taj problem postoji, stručnjaci za urođenike Hidaca: Vilson, Densmor, Bauerz, Bekvit nisu mu pripisali izuzetnu važnost; na kraju krajeva, u pitanju su mitske životinje, čije bi se identifikovanje moglo smatrati nekorisnim, ako ne i nemogućim. Pa ipak, od tog identifikovanja zavisi čitavo tumačenje ovog rituala. Pretpostavka da je tu u pitanju medved ne bi nimalo doprinela tumačenju lova na orlove; sa karkadžuima — to je kanadski oblik jedne indijanske reči koja znači „opak karakter" — stvari drukčije stoje, jer oni u folkloru zauzimaju sasvim posebno mesto; zver u mitologiji Severoistočnih Algonkina, karkadžu je životnja koju mrze i koje se plaše kako Eskimi iz Hadzonovog zaliva, tako i Zapadni Atapaskani i plemena koja žive na obalama Aljaske i Britanske Kolumbije. Obaveštenja prikupljena proučavanjem svih tih populacija poklapaju se sa objašnjenjem koje je dobio jedan savremeni geograf iz usta trapera: „Žderonja je skoro jedini pripadnik porodice lasica koji se ne može uhvatiti pomoću kljuse. On se zabavlja kradući ne samo plen, već i kljuse lovaca. Lovac ga se oslobađa samo puškom." (Brujet, str. 155). E sad, pripadnici plemena Hidaca love orla sakriveni u jamama; orla privuče mamac postavljen iznad jame, i kada se on spusti da ga ščepa, lovac ga hvata golim rukama. Ta tehnika lova ima, dakle, paradoksalan karakter: čovek je zamka, ali da bi odigrao tu ulogu, on treba da side u jamu, to jest da se nađe u položaju životinje uhvaćene u zamku; on je u isti mah lovac i divljač. Karkadžu je jedina životinja koja ume da resi u svoju korist tu protivrečnu situaciju: on se ne samo nimalo ne boji zamki koje mu postavljaju, već se takmiči sa postavljačem zamki kradući mu plen, a ponekad čak i zamke.

Ako je ovaj početak tumačenja tačan, iz njega proizlazi da ritualni značaj lova na orlove u Hidaca potiče, bar delimično, od upotrebe jama, to jest od činjenice da lovac prihvata neobično nizak položaj (u bukvalnom, a — kao što smo maločas videli — i prenosnom smislu) da bi zarobio divljač čiji je položaj najviši, objektivno govoreći (orao visoko leti), a i sa mitskog stanovišta (po kome se orao nalazi na vrhu ptičije hijerarhije).

Analiza ovog rituala potvrđuje u svim njenim pojedinostima pretpostavku o dualizmu nebeskog plena i htoničnog lovca, koji

podseća i na najveću suprotnost koja se u lovu može zamisliti, to jest suprotnost između visokog i niskog. Izvanredna složenost rituala obavljanih pre lova na orlove, za vreme njegovog trajanja i posle njegovog završetka predstavlja, prema tome, pandan izuzetnom položaju lova na orlove u okviru jedne mitske tipologije, po kojoj on postaje konkretan izraz najvećeg rastojanja između lovca i divljači koja se lovi.

Samim tim izvesna nejasna mesta u ovom ritualu postaju jasna, a naročito važnost i značenje mitova pričanih za vreme lovačkih pohoda o herojima sa kulturnom misijom koji mogu da se pretvore u strele, i koji su gospodari lova strelom: iz tog razloga oni su dvostruko nepodesni za ulogu mamca u lovu na orlove, s obzirom da se javljaju u obliku divlje mačke i rakuna. Doista, lov strelom moguć je u vazdušnom prostoru koji se nalazi neposredno iznad tla, to jest u atmosferskom ili srednjem vazdušnom sloju: taj lov spaja lovca i divljač u vazdušnom međuprostoru, dok ih lov na orlove razdvaja dodeljujući im suprotne položaje: lovcu pod zemljom, a divljači na ognjenom nebu.

Jednu drugu neobičnu stranu lova na orlove predstavlja verovanje da na njega blagotvorno utiču žene za vreme menstruacije, nasuprot praktično opšterasprostranjenim verovanjima u naroda lovaca, i u samih Hidaca, u pogledu svake druge vrste lova osim lova na orlove. U svetlosti onoga što smo maločas rekli, i ta pojedinost postaje jasna ako se ima u vidu da se u lovu na orlove, zamišljenom kao smanjivanje maksimalnog rastojanja između lovca i divljači, posredovanje na tehničkom planu vrši preko mamca, komada mesa ili neke sitne divljači, dakle krvavog tela koje će brzo istruleti. Prvi lov (onaj koji obezbeđuje mamac) uslovljava drugi; jedan je krvav (obavlja se pomoću luka i strele), a drugi nije (orlovi će biti udavljeni bez prolivanja krvi); jedan, koji se sastoji u bliskom spajanju lovaca i divljači, donosi srednji član tako dalekog spajanja da ono, najpre, izgleda kao razdvojenost koja se ne može drukčije savladati do upravo prolivanjem krvi.

U takvom sistemu menstruacija dobija trostruku pozitivnu odredbu: sa strogo formalnog stanovišta, pošto je prvi lov obrnut u odnosu na drugi, uloga koja se pripisuje menstruaciji takođe je obrnuta: kobna u

prvom slučaju (zbog preterane sličnosti), ona postaje blagotvorna u drugom slučaju (u kome se na njeno metaforično značenje nadovezuje i metonimijsko, pošto ona podseća na krvavi mamac koji truli, i zato što je mamac jedan deo toga sistema). Sa tehničkog stanovišta, zaista, krvavo telo koje će uskoro postati mrcina i koje živi lovac drži iznad sebe nekoliko časova, ili čak nekoliko dana, predstavlja sredstvo za hvatanje; značajno je da ista urođenička reč označava ljubavni zagrljaj i zahvatanje mamca od strane ptice. Najzad, na semantičkom planu, prljanje se, bar kako misle severnoamerički Indijanci, sastoji u odveć čvrstom spajanju dva termina koji su bili određeni da ostanu u „čistom" stanju. Ako u lovu sa malog rastojanja uvek postoji opasnost da menstruacija dovede do preteranog spajanja, izazivajući svojom suvišnošću zasićavanje prvobitnog odnosa i neutrališući njegovu dinamičku snagu, u lovu sa velikog rastojanja situacija je obrnuta: spajanja nema, i jedini način da se otkloni ta njegova slaba strana sastoji se u tome da se u njemu toleriše izvesno prljanje, koje će se ukazati kao periodičnost na osi uzastopnosti, ili kao truljenje na osi istovremenosti.

Kako prva osa odgovara mitologiji zemljoradnje, a druga mitologiji lova, tim tumačenjem dolazimo do jednog globalnog sistema referencija koji omogućava da se uoče homologije među temama između kojih, kada su one razvijene, na prvi pogled ne postoji nikakva veza. Međutim, u lovu na orlove taj rezultat veoma je značajan, jer je taj lov rasprostranjen (u različitim oblicima, ali uvek sa izrazito ritualnim karakterom) na skoro čitavom američkom kontinentu, i u naroda sa različitim kulturama, od kojih su jedni lovci, a drugi zemljoradnici. Skromna ali pozitivna funkcija prljanja u Hidaca, Mandana i Poni Indijanaca (sa varijantama koje se mogu protumačiti odgovarajućom društvenom organizacijom svakog plemena) može se, prema tome, tretirati kao jedan poseban primer iz sklopa jedne šire celine, čiji drugi poseban primer predstavlja mit Pueblo Indijanaca o čoveku koji se verio sa devojkom-orlom; taj mit je kod njih vezan za mit o verenici-utvari („corpse girl", „ghost-wife"), u kome prljanje ima veoma značajnu, ali negativnu funkciju (verenica-leš zamenjuje ženu koja je dobila menstruaciju i prouzrokuje lovčevu smrt umesto da mu donese uspeh), jer, prema Pueblo Indijancima (i kao što to mitovi

objašnjavaju), ne treba proliti krv pitomih zečeva, koji predstavljaju prevashodni cilj ritualnog lova, dok Hidaca Indijanci smatraju da treba proliti njihovu krv kako bi oni mogli da posluže kao sredstvo u prevashodno ritualnom lovu, to jest lovu na orlove, čija krv ne treba da bude prolivena. I doista, Pueblo Indijanci hvataju orlove i odgajaju ih, ali ih ne ubijaju, a neke grupe se čak potpuno uzdržavaju od lova na orlove, iz straha da ne zaborave da ih nahrane i tako dovedu do toga da oni uginu od gladi.

Ali vratimo se za trenutak Hidaca Indijancima, u kojih se postavljaju drugi problemi u vezi sa mitskom ulogom pripisanom karkadžuu u oblasti koja se graniči sa većom severnijom oblašću nastanjenom tim životinjama.[27] Podsećamo na to da bismo podvukli da je tačno identifikovanje životinje sa mitskom funkcijom — Gulo luscus-a — uslov za rešavanje istorijskih i geografskih, kao i semantičkih i strukturalnih problema. To identifikovanje veoma je značajno i za tumačenje mitova onih populacija koje su od karkadžuove postojbine isto toliko udaljene kao i Pueblo Indijanci, ili čak urođenici Šerente, iz srca tropske Amerike (centralni Brazil), kod kojih takođe postoji mit o verenici-utvari. Ali time ne želimo da kažemo da su svi mitovi, uprkos znatnim rastojanjima, bili preuzeti od neke severne kulture: to bi se pitanje moglo postaviti samo za Hidaca Indijance, jer se karkadžu izričito pominje u njihovim mitovima. U drugim slučajevima, ograničićemo se na to da konstatujemo da se analogne logičke strukture mogu izgraditi pomoću različitih leksičkih sredstava. Nisu stalni elementi, već samo odnosi.

*

Ova poslednja napomena navodi nas da ispitamo jednu drugu teškoću. Nije dovoljno tačno identifikovati svaku životinju, biljku, kamen, nebesko telo ili prirodnu pojavu koji se pominju u mitovima i ritualu (to su mnogostruki zadaci za čije je rešavanje etnograf retko pripremljen); treba znati i kakvu im ulogu svaka kultura pripisuje u sklopu jednog sistema značenja. Svakako, korisno je ilustrovati raznovrsnost i tananost načina posmatranja kojima se urođenici služe,

i opisati njegove metode: stalno budnu i neumornu pažnju, istrajno uvežbavanje svih čula, oštroumnost koja ne uzmiče pred metodičnom analizom izmeta životinja da bi otkrila čime se one hrane, itd. Od svih tih sitnih pojedinosti, strpljivo nagomilavanih tokom vekova i verno prenošenih s pokolenja na pokolenje, zadržane su samo neke na osnovu kojih se određenoj životinji ili biljci određuje funkcija označavanja nečega u jednom sistemu. Međutim, treba znati koje su to pojedinosti, jer i kada je reč o istoj vrsti, ti odnosi nisu stalni u svim društvima.

Ibani ili primorski Dajaki, koji žive na jugu Bornea, gataju tumačeći pesmu i let više vrsta ptica. Ubrzano kreštanje sojke kreštalice (Platylophus galericulatus, Kivje) podseća na pucketanje žeravice i stoga predskazuje povoljan ishod krčenja i ugarivanja; poziv na uzbunu jednog trogona (Harpactes diardi, Temink), koji se poredi sa krkljanjem zaklane životinje, predskazuje dobar lov, dok za poziv na uzbunu jedne Sasia abnormis (Temink) Dajaki smatraju da on skida zle duhove što napadaju kulture, jer podseća na zvuk noža koji nešto struže. Jedan drugi trogon (Harpactes duvauceli, Temink) predskazuje svojim „smehom" uspeh trgovačkim ekspedicijama, a svojim sjajnim crvenim perjem dočarava ugled koji donose pobedonosni ratovi i daleka putovanja.

Jasno je da su te iste pojedinosti mogle dobiti i drugačija značenja, i da su se, kod istih ptica, umesto ovih mogle uzeti u obzir druge karakteristične osobine. Tim sistemom gatanja odabira se samo nekoliko distinktivnih crta kojima se pripisuje jedno proizvoljno značenje; on se ograničava na sedam ptica čiji izbor iznenađuje zbog njihove beznačajnosti. Ali, ako je proizvoljan u pogledu članova koje uzima, taj sistem postaje koherentan kada se sagleda kao celina: njime se uzimaju u obzir samo ptice čijem se načinu života lako može pripisati simbolično antropomorfno značenje i koje se lako raspoznaju po odlikama koje se mogu kombinovati radi sastavljanja složenijih poruka (Frimen).

Međutim, s obzirom na bogatstvo i raznovrsnost sirove građe iz koje se tim sistemom odabira samo nekoliko od toliko mogućih elemenata, ne može se sumnjati u to da bi velik broj sistema istog tipa pokazao istu koherentnost, i da nijedan od njih nije predodređen da

bude izabran u svim društvenim zajednicama i civilizacijama. Termini nikada nemaju unutrašnje značenje; njihovo značenje je „poziciono", zavisi od istorije i kulturnog konteksta s jedne, i strukture sistema u koji ulaze, s druge strane.

Taj selektivni stav ispoljava se već u ravni rečnika. U navaho jeziku divlji ćuran je ptica koja „kljuca kljunom", dok detlić njime „dobuje". Crvi, larve i insekti obuhvaćeni su jednim generičkim imenom koje označava gmizanje, izbijanje, ključanje i vrenje. Insekti se, prema tome, zamišljaju pre kao larve nego kao lutke ili odrasli insekti. Ševino ime označava njenu dugačku mamuzu, a na engleskom jeziku perjanu ćubu na njenoj glavi („hornedlark") (Rajhard I, str. 10—11).

Kada je Konklin preduzeo da prouči način na koji urođenici Hanunoo sa Filipina razvrstavaju boje, najpre su ga zbunile prividna zbrka i protivrečnosti; međutim, one bi iščezavale čim bi zamolio svoga informatora da odredi ne boju izdvojenih uzoraka, već unutarnje suprotnosti uzoraka svrstanih u kontrastne parove. U njih je, prema tome, postojao jedan koherentan sistem, ali on se nije mogao izraziti terminima našeg vlastitog sistema, koji se služi dvema osama: osom valera i osom boje. Sve dvosmislenosti bile su otklonjene kada je istraživač shvatio da u sistemu Hanunoa postoje takođe dve ose, ali drugačije definisane. Po tom sistemu boje se dele na relativno svetle i relativno zagasite, sa jedne, i boje zelenih i osušenih biljaka, sa druge strane: tako urođenici pridružuju zelenoj boji sjajnokestenjastu boju tek posečenog bambusa, dok bismo je mi pridružili crvenoj boji kad bismo morali da je odredimo pomoću termina koji izražavaju prostu suprotnost između crvene i zelene boje koja se sreće u hanunoo jeziku. (Konklin, 2).

Isto tako u folkloru mogu često da se pojave veoma slične životinje, ali sa različitim značenjima. Takav je slučaj sa detlićem i istorodnim pticama. Ako ptica puzavac privlači pažnju urođenika u Australiji, to, kao što je pokazao Redklif-Braun (2), dolazi otuda što ona prebiva u šupljinama drveća; ali Indijanci koji žive u prerijama Severne Amerike obraćaju pažnju na jednu posve drugačiju pojedinost: oni smatraju da je detlić sa crvenom glavom zaštićen od ptica grabljivica jer nikada ne nailaze na njegove ostatke (Skulkraft). Poni sa gornjeg Misurija, koji žive nešto južnije, smatraju (izgleda kao i

stari Rimljani) da postoji veza između detlića i bure i oluje (Flečer 2), dok Osedži tu pticu dovode u vezu sa suncem i zvezdama (La Fleš). Ali Ibani sa Bornea, o kojima je maločas bilo reči, pripisuju simboličnu ulogu jednoj podvrsti detlića (Blythipicus rubiginosus, Svenson) zbog njegove „pobedničke" pesme i krika koji — po njima — ima karakter svečanog upozorenja. Tu, svakako, nisu u pitanju potpuno iste ptice, ali taj primer omogućava nam da bolje shvatimo kako bi razne populacije u svojoj simbolici mogle da upotrebljavaju istu životinju polazeći od odlika koje nisu u međusobnoj vezi: njenog obitavališta, ponašanja u vezi sa meteorološkim prilikama, „glasa", itd., i od toga da li je ta životinja živa ili uginula. Pa i tada bi se svaka pojedinost mogla tumačiti na različite načine. Na jugozapadu Sjedinjenih Država, Indijanci koji žive od zemljoradnje smatraju gavrana pre svega pljačkašem vrtova; dok Indijanci sa severozapadne obale Tihog Okeana, koji se bave isključivo lovom i ribolovom, vide u toj istoj ptici lešinara, pa prema tome i pticu koja jede i izmet. Semantička sadržina imena Corvus različita je u ova dva slučaja: ona upućuje ili na biljno ili na životinjsko carstvo, i ukazuje na rivalstvo sa čovekom u sličnom vladanju, ili antagonizam u obrnutom vladanju.

Pčela je totemska životinja kako u Africi tako i u Australiji. Ali u Nuera ona predstavlja sekundarni totem koji se vezuje za pitona, jer je telo obe te vrste išarano na sličan način. Urođenik čiji je totem piton uzdržava se, prema tome, od ubijanja pčela i trošenja njihovog meda. Vezivanje istog tipa postoji između crvenog mrava i kobre, jer kobrino ime upravo označava „smeđu boju" (EvenzPričed, 2, str. 68).

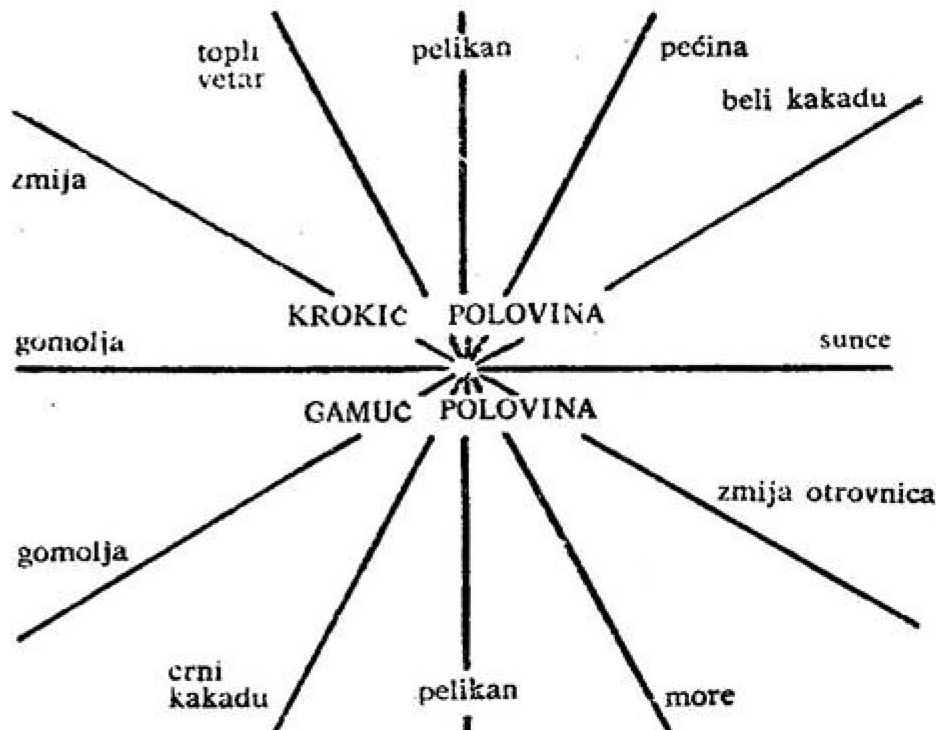
Beskrajno je složeniji semantički položaj pčela u onih australijskih plemena sa Kimberlija u čijim jezicima postoje klase imena. Tako Ngarinuini priznaju tri uzastopne dvojne podele: najpre podelu stvari i bića na mrtve i žive, zatim podelu živih bića na racionalna i iracionalna, i, najzad, podelu racionalnih bića na mužjake i ženke. U jezicima sa šest klasa, klasa koja je namenjena napravljenim predmetima obuhvata kako med tako i čunove, pošto su pčele „napravile" med kao što su ljudi napravili čunove. Stoga je razumljivo što su jezici koji su izgubili klase prinuđeni da zajedno stavljaju životinje i napravljene predmete (Kejpel).

Ima slučajeva kada se o logici klasifikacija mogu izneti hipoteze

koje su verovatne, ili za koje se zna da se poklapaju sa tumačenjima urođenika. Irokeški narodi bili su organizovani po klanovima koji su se i brojno i po imenima osetno razlikovali. Ipak, dosta lako otkrivamo „glavni plan", koji počiva na osnovnoj trojnoj podeli na plemena vode (kornjača, dabar, jegulja, vodena šljuka, čaplja), plemena zemlje (vuk, jelen, medved) i plemena vazduha (kobac, ? pleva); ali čak i pri takvoj podeli proizvoljno se rešava slučaj vodenih ptica, koje bi, kao ptice, mogle da pripadaju vazduhu pre nego vodi, i nije izvesno da bi istraživanje u oblasti ekonomskog života, tehnika, mitskih predstava i ritualnih radnji pružilo dovoljno bogat etnografski kontekst za donošenje ispravne odluke.

Etnografija Algonkina iz centralnog delà SAD i etnografija njihovih suseda Vinebaga navode na klasifikaciju u pet kategorija koje odgovaraju zemlji, vodi, podvodnom svetu, atmosferskom nebu i ognjenom nebu.[28] Teškoće počinju kada hoćemo da odredimo mesto svakome klanu. U Menomina je postojalo pedesetak klanova koje bismo mogli da podelimo na kopnene četvoronošce (vuk, pas, jelen), četvoronošce koji prebivaju na vlažnim mestima (kanadski irvas, los, kuna, dabar), „kopnene" ptice (orao, kobac, gavran, vrana), vodene ptice (roda, čaplja, patka, vodena kokoš), i najzad htonične životinje. Ali ova kategorija je naročito nepogodna, jer bi se mnoge životinje koje treba klasirati (medved, kornjača, bodljikavo prase) mogle svrstati i u neku drugu grupu. Teškoće bi bile još veće za sve preostale životinje.

U Australiji nailazimo na probleme istoga tipa. Posle Frejzera, Dirkem i Mos razmišljali su o sveobuhvatnim klasifikacijama izvesnih plemena kao što je pleme Votjobaluk, koje sahranjuje svoje umrle pripadnike postavljajući ih u pravcu određenom za svaki klan.



Pored toga što su ova obaveštenja bez sumnje fragmentarna, možemo samo da konstatujemo začetke jedne organizacije, koji, uostalom, takvi izgledaju samo u očima posmatrača, jer nam etnografski kontekst — jedini pomoću koga bismo ih mogli protumačiti — skoro potpuno nedostaje: beli, „dnevni" kakadu nalazi se pored sunca, a crni kakadu, koji mu je skoro dijametralno suprotan, nalazi se pored gomolja, „htoničnih" biljaka i, u isti mah, na istoj osi na kojoj i pećina, koja je i sama „htonična". Zmije se nalaze na jednoj osi, „morska" bića: pelikan, more, topli vetar, izgledaju takođe grupisana oko jedne ose. Ali, je li taj vetar kopneni ili morski? To ne znamo i, kao što se to često događa, odgovor na neki etnografski problem nalazi se u rukama geografa i meteorologa, ako ne i u rukama botaničara, zoologa ili geologa...

*

Tačno je ovo: nikada se ne postulira načelo po kome je izvršena jedna klasifikacija: samo etnografsko ispitivanje, to jest iskustvo, može

da ga otkrije a posteriori. Primer Osedža, koji pripadaju Južnim Sijuksima, vrlo je značajan, jer njihove klasifikacije, bar na izgled, imaju sistematski karakter. Osedži dele bića i stvari u tri kategorije koje se vezuju za nebo (sunce, zvezda, ždral, nebeska tela, noć, sazvežđe Vlašića, itd.), vodu (školjka, kornjača, Typha latifolia /vrsta trske/, magla, ribe, itd.) i kopno (beli i crni medved, puma, bodljikavo prase, jelen, orao, itd.). Orlov položaj bio bi nerazumljiv kad ne bismo poznavali način mišljenja Osedža, u kome se orao dovodi u vezu sa munjom, munja sa vatrom, vatra sa ugljem, a ugalj sa zemljom: orao je, dakle, „kopnena" životinja kao jedan od „gospodara uglja". Isto tako, i mada to nikada ne bismo mogli predvideti, pelikan ima simboličnu ulogu zbog toga što dugo živi, a metal zbog svoje tvrdoće. U ritualima se često priziva jedna životinja koja nema praktičnu vrednost: to je kornjača sa repom izreckanim u obliku zubaca testere. Njen značaj zauvek bi ostao nerazumljiv kad ne bismo znali da broj trinaest ima za Osedže mističnu vrednost. Sunce koje se rađa baca 13 zrakova podeljenih na grupu od 6 i grupu od 7 zrakova, koje odgovaraju levoj i desnoj strani, zemlji i nebu, letu i zimi. Smatra se da na repu kornjače ove vrste ima 6 ili 7 malih zupčastih izbočina; kornjačine grudi predstavljaju, prema tome, nebeski svod, a siva linija koja preko njih prelazi, Mlečni Put. Ne bi bilo lakše predskazati pansimboličnu funkciju dodeljenu losu, čije telo predstavlja pravu imago mundi: njegova dlaka predstavlja travu, butine brežuljke, bokovi ravnice, hrptenjača reljef, vrat doline, a rogovi čitavu hidrografsku mrežu... (La Fleš, na raznim mestima u knjizi).

Nekoliko tumačenja samih Osedža može se, prema tome, rekonstruisati zato što raspolažemo ogromnom dokumentacijom koja govori o njima; nju je prikupio La Fleš (sin jednog poglavice Omaha Indijanaca), koji je gajio osobito poštovanje prema obilaznim putevima urođeničkog načina mišljenja. Ali teškoće postaju nepremostive onda kad je u pitanju jedno skoro izumrlo pleme kao što su Krik Indijanci, koji su nekada bili podeljeni na više od 50 matrilinearnih totemskih klanova, i nosili naročito imena životinja, ali i imena nekoliko biljaka, meteoroloških (rosa, vetar), geoloških (sô) ili anatomskih (dlake na pubesu) pojava. Ti klanovi bili su grupisani u fratrije, a sela su takođe bila podeljena na dve grupe, koje možda odgovaraju životinjama što

žive na zemlji i u vazduhu, iako to ne proizlazi iz njihovih naziva, kao što su: „ljudi koji govore drugim jezikom" i „beli", ili „beli" i „crveni". Ali zašto se ovi totemi dele na „ujake" i „sestriće" (kao što Hopi toteme dele na „majčinu braću", s jedne, i „oca", „majku" ili „babu", s druge strane;[29] a naročito, zašto, s obzirom na tu podelu, ponekad najmanje „značajna" životinja zauzima najvažnije mesto, tako da je vuk, na primer, medvedov „ujak", a divlja mačka[30] „ujak" velike zveri iz porodice mačaka koju na jugu Sjedinjenih Država zovu „panter"? Zašto se klan aligatora vezuje za klan ćurana (ako ne zbog njihove odlike da nose jaja, što izgleda moguće), a klan rakuna za klan krompira? Po mišljenju Krika, strana „belih" je strana mira, ali ispitivač uz to dobij a neodređena objašnjenja koja ga bacaju u očajanje: vetar (ime jednog „belog" plemena) donosi lepo vreme, to jest „mirno" vreme; medved i vuk su životinje koje su uvek pažljive, pa prema tome sklone miroljubivim postupcima, itd. (Svonton, I).

Postoje dva tipa teškoća koje ovi primeri ilustruju: spoljašnje i unutrašnje. Prve potiču iz našeg nepoznavanja zapažanja, stvarnih ili izmišljenih činjenica, ili principa po kojima se klasifikacije vrše. Tlingit Indijanci kažu da je crv koji živi u drvetu „čist i lukav", i da se kopnena vidra „grozi smrada ljudskog izmeta." (Lagina, str. 117, 188). Hopi veruju da sove blagotvorno deluju na breskvino stablo (Stivn, str. 78, 91, 109; Vout, I, str. 37, beleška). Kad bi se o tim svojstvima vodilo računa pri određivanju mesta ovih životinja u klasifikaciji bića i stvari, mogli bismo beskrajno dugo da tražimo ključ po kome je ona izvršena, osim ako nam srećan slučaj ne bi pružio te sitne ali dragocene indikacije. Indijanci Odžibua sa ostrva Peri imaju (pored ostalih) kao „toteme" i orla i vevericu. Srećom, zahvaljujući jednom urodeničkom tumačenju, saznajemo da te životinje posreduju kao simbol drveća na kome borave — jele-kukute (Tsuga canadensis) i kedra (Thuja occidentalis) (Dženes, 2). Interesovanje koje Indijanci Odžibua pokazuju za vevericu je, prema tome, u stvari usmereno na jedno drvo; ono nema veze sa ogromnim interesovanjem koje Asmati sa Nove Gvineje ispoljavaju za vevericu, ali iz drugih razloga:

„Papagaji i veverice su veliki utamanjivači voća... i muškarci koji idu u lov na ljudske glave osećaju da su im te životinje bliske i nazivaju ih svojom braćom... [zbog] paralelizma između čovečijeg tela i drveta, između čovečije glave i njegovog ploda." (Zegvard, str. 1034).

U Fanga iz Gabona trudne žene ne smeju da jedu meso veverice, ali iz drugog razloga: ta životinja sklanja se u šupljine stabala, pa bi se, jedući njeno meso, buduća majka izložila opasnosti da se njen zametak ugleda na vevericu i odbije da napusti matericu.[31] Isto rasuđivanje dosta dobro bi se moglo primeniti na lasicu i jazavca, koji žive u jazbinama u zemlji; međutim, Hopi Indijanci obrnuto rasuđuju: oni smatraju da je meso tih životinja korisno za porođaj zbog njihove sposobnosti da u zemlji prokopaju sebi put kako bi pobegle kada ih lovac goni; one, dakle, pomažu detetu da „brzo siđe"; a zbog toga se mogu i prizivati da donesu kišu. (Vout I, str. 34, beleška).

Jedna ritualna vradžbina u Osedža povezuje na zagonetan način cvet (Lacinaria pyenostachya) koji se na engleskom zove „blazing star", jednu prehrambenu biljku, kukuruz, i jednog sisara, bizona. (La Fleš 2, str. 279). Razlozi toga združivanja bili bi nerazumljivi da nam jedan drugi izvor ne otkriva da su Omaha Indijanci, bliski srodnici Osedža, lovili bizone preko leta, sve dok „blazing star" ne procveta u ravnicama; oni su tada znali da je kukuruz sazreo, i vraćali su se u selo za žetvu. (Fortjun, I, str. 18—19).

Unutrašnje teškoće su drugačije prirode. One ne potiču iz našeg nepoznavanja svojstava koje je urodenička misao objektivno izdvojila da bi uspostavila vezu između dva ili više termina, već su posledica polivalentne prirode logičkih sistema u kojima se istovremeno upotrebljava više formalnih tipova veza. Urođenici Luapula iz Severne Rodezije dobar su primer za teškoće te vrste. Njihovi klanovi, koji nose imena životinja, biljaka ili napravljenih predmeta, nisu „totemski" u značenju koje se obično pridaje tom terminu; ali, kao u urođenika Bemba i Amboa, šaljivi odnosi vezuju ih, dva i dva, po logici koja je sa našeg stanovišta podjednako zanimljiva. Doista, kao što smo pokazali u jednom svom ranijem delu i kao što nastavljamo da to dokazujemo u ovoj knjizi, takozvani totemizam predstavlja samo jedan vid opšteg

problema klasifikacija i jedan od brojnih primera koji ilustruje ulogu koju termini za označavanje vrsta često imaju u izgrađivanju jedne društvene klasifikacije.

U Luapula se u šaljivom odnosu nalaze sledeći klanovi: leopard i koza, zato što prvi jede drugu; pečurka i gnezdo termita, zato što prva niče na drugom; kaša i koza, zato što se kaša radije jede sa mesom; slon i ilovača, zato što su nekada žene, umesto da prave sudove od ilovače, vadile iz zemlje otiske slonovih stopala i upotrebljavale te prirodne oblike kao sudove; gnezdo termita i zmija ili trava, zato što trava na njemu brzo raste i što se zmije u njemu skrivaju; gvožđe i svi klanovi koji nose imena životinja, zato što ih ono ubija. Rasuđivanja istog tipa omogućavaju definisanje hijerarhije klanova: leopard je iznad koze, gvožđe iznad životinja, a kiša iznad gvozda, jer ono zbog nje rđa; uostalom, klan kiše je iznad svih drugih, jer bi bez kiše životinje pocrkale od gladi i žeđi; bilo bi nemoguće praviti kašu (ime klana), grnčariju (ime klana), itd. (Kanison).

Navaho Indijanci vrlo opširno obrazlažu vrednost i način upotrebe svoga lekovitog bilja: dotična biljka raste pored jedne važnije lekovite biljke; jedan njen deo podseća na jedan deo čovečijeg tela; njen miris je „kako valja" (osećaj koji imamo kada je dodirnemo, ili njen ukus, takode); ona boji vodu „kako valja"; u vezi je sa jednom životinjom (kao njena hrana, preko dodira sa njom, ili preko zajedničkog prebivališta); bogovi su je otkrili; neko je naučio ljude da se njome koriste; bila je ubrana pored drveta u koje je grom udario; leči izvesnu bolest, prema tome dobra je i za lečenje slične bolesti, ili bolesti koja napada isti organ, itd. (Lejtn, str. 58). U imenima biljaka kojima se služe Hanunoo, diferencijalni termini odnose se na sledeće oblasti: oblik lista, boju, mesto na kome biljka raste, visinu, veličinu, pol, tip rašćenja, uobičajenog gosta, doba rašćenja, ukus, miris. (Konklin I, str. 131).

Ovi primeri dopunjavaju prethodne i pokazuju da takvi logički sistemi istovremeno koriste više osa. Odnosi koje oni uspostavljaju među terminima najčešće se zasnivaju na kontigvitetu (zmija i gnezdo termita, u Luapula, a i u Toreja iz Južne Indije,[32] ili na sličnosti (crveni mrav i kobra, koji su, po mišljenju Nuera, slični po „boji"). Sa

toga stanovišta, ti se odnosi u formalnom pogledu ne razlikuju od drugih taksonomija, čak i modernih, u kojima kontigvitet i sličnost uvek imaju glavnu ulogu: kontigvitet zato da bi se pronašle stvari koje „sa strukturalnog kao i funkcionalnog stanovišta pripadaju... istom sistemu"; i sličnost koja ne zahteva pripadanje jednom sistemu i zasniva se samo na istovremenom prisustvu jedne ili više odlika u stvarima koje su sve „ili žute, ili glatke, ili sa krilima, ili još visoke 10 stopa." (Simpson, str. 3—4).

Ali u primerima koje smo ispitali javljaju se i drugi tipovi odnosa. Doista, odnosi mogu da budu dostupni opažanju (šare na telu kod pčele i pitona) ili poimanju (graditeljska funkcija kao crta zajednička pčeli i drvodelji): ista životinja, pčela, funkcioniše, ako tako možemo da kažemo, u dvema kulturama na raznim nivoima apstraktnosti. Taj odnos može da bude blizak ili dalek, sinhroničan ili dijahroničan (odnos veverice i kedra s jedne, i grnčarke i otiska slonovog stopala, s druge strane), statičan (kaša i koza) ili dinamičan (gvožđe ubija životinje, kiša „ubija" gvožđe; cvetanje jedne biljke znači da je vreme za povratak u selo), itd.

Verovatno je da broj, priroda i „kvalitet" tih logičkih osa nisu isti u raznim kulturama, i da bismo kulture mogli razvrstati u bogatije i siromašnije prema formalnim svojstvima sistema referenci)a kojima se one služe kako bi izgradilesvoje klasifikacione strukture. Ali čak i kulture koje su u tom pogledu najmanje obdarene operišu logičkim sistemima sa više dimenzija, čije bi popisivanje, analiziranje i tumačenje zahtevali velik broj etnografskih i opštih obaveštenja koja nam često nedostaju.

*

Do sada smo ukazali na dva tipa teškoća svojstvenih „totemskim" logikama. Pre svega, najčešće ne znamo tačno o kojim je biljkama ili životinjama reč; videli smo, doista, da je neprecizno identifikovanje nedovoljno, jer su zapažanja urođenika tako precizna i tako nijansirana da mesto svakog termina u sistemu često zavisi od jedne morfološke pojedinosti ili od jednog ponašanja koji se mogu odrediti samo na nivou varijeteta ili podvarijeteta. Eskimi iz Dorsea vajali su

likove životinja u komadićima slonovače veličine glave žižice sa takvom preciznošću da zoolozi, ispitujući ih pod mikroskopom, mogu da razlikuju varijetete jedne vrste: na primer običnog gnjurca od gnjurca sa crvenim vratom (Karpenter).

Na drugom mestu, svaka vrsta, varijetet ili podvarijetet sposobni su da vrše velik broj različitih funkcija u simboličkim sistemima u kojima su im samo izvesne funkcije stvarno dodeljene. Nepoznata nam je gama tih mogućnosti, i da bismo odredili izvršene izbore treba da se pomognemo ne samo svim etnografskim datama, već i obaveštenjima koja potiču iz drugih izvora: iz zoologije, botanike, geografije, itd.

Kada su ta obaveštenja dovoljna — što se retko događa — možemo da utvrdimo kako čak i susedne kulture grade potpuno različite sisteme pomoću delova koji pri površnom posmatranju izgledaju istovetni, ili vrlo slični. Ako populacije iz Severne Amerike mogu da smatraju sunce, u zavisnosti od slučaja, kao „oca" i dobročinitelja, ili kao čudovište-ljudoždera gladnog ljudskog mesa i krvi, kakvu raznolikost u tumačenjima treba očekivati onda kada su u pitanju tako osobena bića kao što je neki podvarijetet biljke ili ptice?

Kao primer ponovnog javljanja jedne vrlo jednostavne strukture suprotnosti, ali sa obrnutim semantičkim sadržinama, navešćemo i uporedićemo simboliku boja u Luvala iz Rodezije i u izvesnih australijskih plemena sa severoistoka Južne provincije, gde se pripadnici pokojnikove polovine po majčinoj liniji premazuju crvenim okerom i pristupaju mrtvacu, dok se pripadnici polovine po očevoj liniji premazuju belom ilovačom i ne prilaze mrtvacu. Luvali takode upotrebljavaju crvenu i belu zemlju, ali u njih bela ilovača i brašno služe za pripravljanje poklona namenjenih duhovima predaka; crvena ilovača zamenjuje belu ilovaču i brašno u ritualima kojima se proslavlja polna zrelost, jer je crvena boja boja života i rađanja (K.M.N. Vajt, I, str. 46—7.[33] Ako, dakle, u oba ova slučaja bela boja odgovara „neobeleženoj" situaciji, crvena boja — hromatski pol suprotnosti — vezuje se bilo za smrt, bilo za život. Opet u Australiji, u području Forest Rivera, pripadnici pokojnikove generacije premazuju se belom i crvenom bojom i drže se na odstojanju od mrtvaca, dok se pripadnici drugih generacija ne premazuju i prilaze mrtvacu. Prema

tome, pri jednakoj semantičkoj sadržini, suprotnost bela/crvena boja zamenjuje suprotnost bela boja+crn a boja/O. Umesto da su, kao u prethodnom slučaju, vrednosti bele i crvene boje preokrenute, vrednost bele boje (ovde vezane za crnu, nehromatsku boju) ostaje stalna, a sadržina suprotnog pola se preokreće, prelazeći od crvene boje, koja je „super-boja", u potpuno odsustvo boje. Najzad, jedno drugo australijsko pleme, Bardi, gradi svoj sistem simbola pomoću suprotnosti crna/crvena boja. Crna boja je boja žalosti za generacije parnog reda (ded, Ego, unuk), bela boja boja žalosti za generacije neparnog reda (otac, sin) (Elkin 2, str. 298—299), to jest one generacije za koje nije vezano subjektovo pokolenje. Suprotnost između dva nejednako obeležena termina — smrti i života u Luvala, „njegove" smrti i „moje" smrti u Australiji, — izražava se, dakle, parovima elemenata uzetih iz istog lanca simbola: odsustvo boje, crna boja, bela boja, crna+bel a boja, crvena boja (kao vrhunsko prisustvo boje), itd.

I u Foks Indijanaca srećemo istu suprotnost, ali prebačenu sa plana boja na plan zvuka: dok traje pogrebni obred, „oni koji sahranjuju umrlog govore među sobom, ali drugi ćute" (Mičelson I, str. 411). Suprotnost između reči i ćutanja, buke i tišine, odgovara, dakle, suprotnosti između boje i odsustva boje, ili između dva hromatizma nejednakog stepena. Čini nam se da ova zapažanja opovrgavaju sve teorije koje se pozivaju na „arhetipove" ili „kolektivno nesvesno"; samo oblici mogu da budu zajednički, ali ne i sadržine. Ako postoje zajedničke sadržine, razlog za to treba tražiti bilo u objektivnim svojstvima izvesnih prirodnih ili veštačkih bića, bilo u njihovom širenju i pozajmljivanju, to jest u oba slučaja izvan duha.

Druga teškoća javlja se zbog prirodne zamršenosti konkretnih logika, za koje je sama veza bitnija od prirode veze; na formalnom planu oni se, ako tako možemo da kažemo, služe čime stignu. Otuda proizlazi da kada se nađemo pred dva termina koji su dati u tesnoj vezi, nikada ne možemo da postuliramo formalnu prirodu te veze. Kao i terminima, i njihovim odnosima treba pristupati posrednim putem i u neku ruku okolišno. Strukturalna lingvistika nailazi danas na tu teškoću, iako na drugačijem terenu, zato što se i ona oslanja na kvalitativnu logiku: ona uočava parove suprotnosti koje obrazuju

fonemi, ali duh svake suprotnosti u velikoj meri ostaje hipotetičan; u prethodnom stadijumu teško je izbeći izvestan impresionizam pri njihovom definisanju, i dugo, postoji mogućnost rešavanja istoga problema na više načina. Jedna od glavnih teškoća za strukturalnu lingvistiku, koju je ona do sada samo donekle savladala, potiče otuda što redukciju koju ona sprovodi pomoću pojma dvočlane suprotnosti neizbežno prati kvalitativna raznovrsnost, neosetno i kao krišom vaspostavljena u korist svake suprotnosti: smanjen na jednom, broj dimenzija raste na drugom planu. Međutim, nije isključeno da se tu, umesto sa jednom metodološkom teškoćom, sukobljavamo sa granicom koja je u samoj prirodi izvesnih intelektualnih operacija, čija bi slaba strana i u isti mah prednost bile u tome da mogu da budu logičke iako su čvrsto vezane za svet kvaliteta.

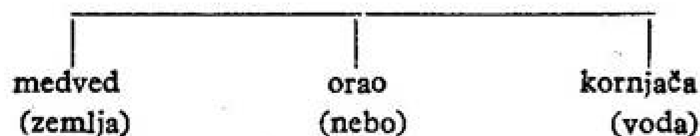
*

Posebno treba razmotriti poslednji tip teškoća vezanih upravo za klasifikacije koje nazivamo „totemskim" u širokom smislu reči, to jest za one koje su ne samo zamišljene, već i doživljene. Kad god su društvenim grupama data imena, pojmovni sistem koji ona obrazuju kao da je prepušten ćudima demografske evolucije, koja ima svoje posebne zakone, ali koja je u odnosu na njega slučajna. Doista, taj sistem je dat u sinhroniji, dok se demografska evolucija odvija u dijahroniji; drugim rečima, to su dva determinizma koji deluju svaki za sebe i ne vodeći računa jedan o drugom.

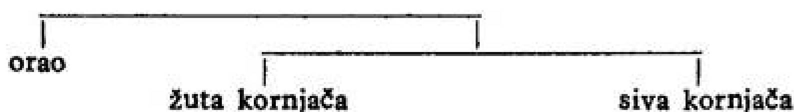
Taj sukob između sinhronije i dijahronije postoji i na planu jezika: verovatno je da će se strukturalna obeležja jednoga jezika promeniti ako velik broj stanovnika koji su se njime služili postepeno počne da opada; jasno je da jezik iščezava sa ljudima koji njime govore. Ipak, veza između sinhronije i dijahronije nije kruta, prvo zato što su, u glavnim crtama, sva govorna lica jednaka (ova formula brzo bi postala netačna kad bismo se usudili da bliže odredimo posebne slučajeve), a zatim, i naročito, zato što strukturu jezika u izvesnoj meri štiti njegova praktična funkcija koja se sastoji u obezbeđivanju sporazumevanja: prema tome, demografske promene utiču na jezik samo u izvesnim granicama, zato što njegova funkcija nije dovedena u pitanje. Ali

pojmovni sistemi koje ovde proučavamo nisu (ili su to tek na drugom mestu) sredstva sporazumevanja; to su sredstva mišljenja, a uslovi za obavljanje te aktivnosti nisu tako strogo određeni; jasni smo ili nismo jasni kada govorimo, ali mislimo bolje ili gore. Misao podrazumeva stupnjeve, i sredstvo mišljenja može neosetno da se izmetne u sredstvo sećanja. Time se objašnjava zašto su sinhronične strukture sistema koje nazivamo totemskim krajnje osetljive na delovanje dijahronije: mnemotehničku sredstvo lakše funkcioniše nego spekulativno sredstvo, koje pak ima manje zahteve od sredstva sporazumevanja.

Ilustrujmo ovo jednim skoro istinitim primerom. Uzmimo jedno pleme, koje je u svoje vreme bilo podeljeno na tri klana — svaki od njih nosio je ime jedne životinje koja je simbolično predstavljala jedan prirodni elemenat:



i pretpostavimo da je demografska evolucija prouzrokovala izumiranje klana medveda i uvećavanje klana kornjače. Ovaj poslednji se zatim podelio na dva podklana, koji su kasnije dobili status klana. Stara struktura potpuno će iščeznuti i ustupiti mesto strukturi tipa:



U nedostatku drugog obaveštenja, uzalud ćemo tražiti prvobitni raspored u toj novoj strukturi; a moguće je čak i da je svaki raspored, svesno ili nesvesno opažen, potpuno iščezao iz misli urođenika i da posle toga poremećaja ta tri klanska imena žive još samo kao po

predanju prihvaćene etikete bez ikakvog značenja na kosmološkom planu. Takav ishod verovatno je veoma čest, i njime se objašnjava što jedan prvobitni sistem može ponekad teorijski da se postulira iako se praktično ne može vaspostaviti. Ali tok događaja često će biti drugačiji.

Prema jednoj pretpostavci prvobitni sistem moći će da preživi u okrnjenom obliku dvočlane suprotnosti između neba i vode. Drugo rešenje proizašlo bi iz činjenice da je na početku bilo tri imena, i da tri imena postoje i na kraju; međutim, prva tri imena izražavala su jednu nesvodljivu podelu, dok druga tri imena potiču od dve uzastopne dvojne podele, najpre na zemlju i vodu, a zatim na žutu i sivu boju. Ako ta suprotnost u bojama dobije simbolično značenje, na primer kada je reč o danu i noći, onda ćemo imati ne jednu, nego dve dvočlane suprotnosti: nebo/voda i dan/noć, to jest četvoročlani sistem.

Vidimo, dakle, da demografska evolucija može da razori strukturu, ali i to da ova (ako strukturalna orijentacija odoli tom udaru), prilikom svakog poremećaja raspolaže sa više sredstava za ponovno uspostavljanje sistema, koji je, iako nije istovetan sa onim prethodnim, bar u formalnom pogledu istoga tipa. Međutim, to nije sve; jer dosad smo razmotrili samo jednu dimenziju tog sistema, a on uvek ima više dimenzija koje nisu podjednako osetljive na demografske promene. Vratimo se našem primeru. Kada se zamišljena društvena zajednica iz našeg primera nalazila u stadijumu sa tri elementa, ta trojna podela nije funkcionisala samo na planu naziva klanova: taj sistem je počivao na mitovima o stvaranju i postanku klanova, i prožimao čitav ritual. Čak i ako se demografska osnova raspadne, taj poremećaj ne odražava se odmah na svim planovima. Mitovi i rituali će se izmeniti, ali sa izvesnim zakašnjenjem, kao da imaju neku moć zadržavanja koja bi, za izvesno vreme, sačuvala u njima čitavu prvobitnu orijentaciju ili jedan njen deo. Ona će, dakle, kroz njih delovati i dalje, ali posredno da bi nova strukturalna rešenja zadržala približno u smeru prethodne strukture. Pod pretpostavkom da je na samom početku postojao jedan trenutak (reč je o čisto teorijskoj pretpostavci) u kome je skupina sistema bila tačno usklađena, ta će skupina reagovati na svaku promenu koja je zahvatila jedan njen deo kao mašina sa „feed-back"-om: budući da potpuno zavisi od svog prethodnog sklada, ona će poremećeni organ usmeriti u pravcu

ravnoteže koja će, u najmanju ruku, predstavljati kompromis između starog stanja i nereda koji je došao spolja.

Bilo da odgovaraju istorijskoj stvarnosti ili ne, legendarna predanja Osedža pokazuju da je i sama urođenička misao mogla da dođe na ideju da se posluži ovakvim tumačenjima, zasnovanim na hipotezi o strukturalnom regulisanju istorijskog postajanja. Kada su njihovi preci izronili iz zemljinih dubina, bili su, kažu, podeljeni na dve grupe: jednu miroljubivu, vegetarijansku i vezanu za levu stranu, i drugu, ratobornu, mesoždersku i vezanu za desnu stranu. Obe te grupe odlučile su da se udruže i izvrše razmenu hrane. U toku svojih seoba srele su treću, krvoločnu grupu, koja se hranila isključivo leševima, i sa njom se na kraju spojile. Svaka grupa imala je na početku sedam klanova, tako da ih je ukupno bilo 21. I pored te trojne simetrije, ravnoteža u sistemu bila je poremećena, jer su pridošlice bili takođe ratnici, pa je tako bilo 14 klanova s jedne, i 7 s druge strane. Da bi se otklonio taj nedostatak i sačuvala ravnoteža između ratnika i pristalica mira, u jednoj ratničkoj grupi broj klanova smanjen je na 5, a u drugoj na 2. Otada u logorima Osedža, koji su kružnog oblika i čiji se ulaz nalazi prema istoku, ima 7 miroljubivih klanova na severnoj polovini logora, levo od ulaza, i 7 ratničkih klanova na južnoj polovini logora, desno od ulaza. (Dž. O. Dorsi, I, 2). Ova legenda se tako poziva na dvojako postajanje: jedno, čisto strukturalno, koje prelazi iz dualističkog sistema u sistem trojne podele, a zatim se vraća na prethodnu dvojnu podelu, i drugo, u isti mah strukturalno i istorijsko, koje se sastoji u potpunom otklanjanju poremećaja u prvobitnoj strukturi, koji je posledica istorijskih događaja, ili tako shvatanih događaja: seoba, ratova, saveza. Međutim, društvena organizacija u Osedža, onakva kakva je postojala u XIX veku, u stvari je spajala oba ta vida: iako su imale jednak broj klanova, između ratničke i miroljubive strane nije postojala ravnoteža, pošto je jedna bila samo „nebo", dok je druga, nazvana i „strana zemlje", obuhvatala dve grupe klanova vezanih za kopno i za vodu. Taj sistem je, dakle, istovremeno bio istorijski i Strukturalan, dvočlan i tročlan, simetričan i asimetričan, čvrst i nestabilan...

Pred teškoćom istog tipa, naši savremenici reaguju sasvim drugačije. Kao dokaz navodimo konstatovanje neslaganja kojim se završio jedan skorašnji diskusioni susret:

„G. Bertran de Zuvnel. — Gospodine Prijure, hoćete li da date zaključak u nekoliko reči?"

„ „G. Rože Prijure. — Izgleda mi da smo se, u stvari, našli pred dvema potpuno oprečnim tezama."

„Remon Aron preuzima tezu Andre Sigfrida. Po mišljenju Andre Sigfrida postojala su dva osnovna politička stava Francuske. Naša je zemlja čas bonapartistička, čas orleanistička. Kada • kažemo bonapartistička, mislimo na to da prihvata ličnu vlast i čak je priželjkuje, a kada kažemo orleanistička, mislimo na to da poslanicima poverava staranje o vođenju javnih poslova. Sa svakom krizom, porazom kao što je bio onaj iz 1871. godine, ili ratom koji predugo traje, kao rat u Alžiru, Francuska menja svoj stav, to jest prelazi sa bonapartizma na orleanizam, kao 1871. godine, ili sa orleanizma na bonapartizam, kao 13. maja 1958."

„Nasuprot tome, ja mislim da je sadašnja promena, iako nije potpuno nezavisna od tih konstanti francuskog političkog temperamenta, vezana za poremećaje koje industrijalizacija izaziva u društvu. Jedno drugo istorijsko poređenje pada mi na um. Prvoj industrijskoj revoluciji odgovara državni udar od 2. decembra 1851. godine, drugoj industrijskoj revoluciji državni udar od 13. maja 1958. Drugim rečima, duboke promene uslova proizvodnje i potrošnje izgledaju u istoriji nespojive sa parlamentarnim režimom, i dovode našu zemlju do onog oblika autoritativne vlasti koji odgovara njenom temperamentu, to jest do lične vlasti." (SEDEIS, str. 20).

Verovatno je da bi ta dva tipa suprotnosti (jedan sinhroničan, drugi dijahroničan) poslužila Osedžima kao polazna tačka; umesto da teže da se opredele za jednu od njih, oni bi ih prihvatili kao ravnopravne, i u isti mah bi se trudili da izgrade jedinstvenu shemu koja bi im omogućila da spoje stanovište strukture i stanovište događaja.

Uz pomoć ovakvih razmatranja nesumnjivo bi se na dosta zadovoljavajući način mogli objasniti zanimljiv odnos divergencija i homologija koji karakteriše društvenu strukturu pet irokeških plemena i, u širim istorijskim i geografskim razmerama, sličnost i razlike koje se sreću kod Algonkina koji žive u istočnim krajevima SAD. U

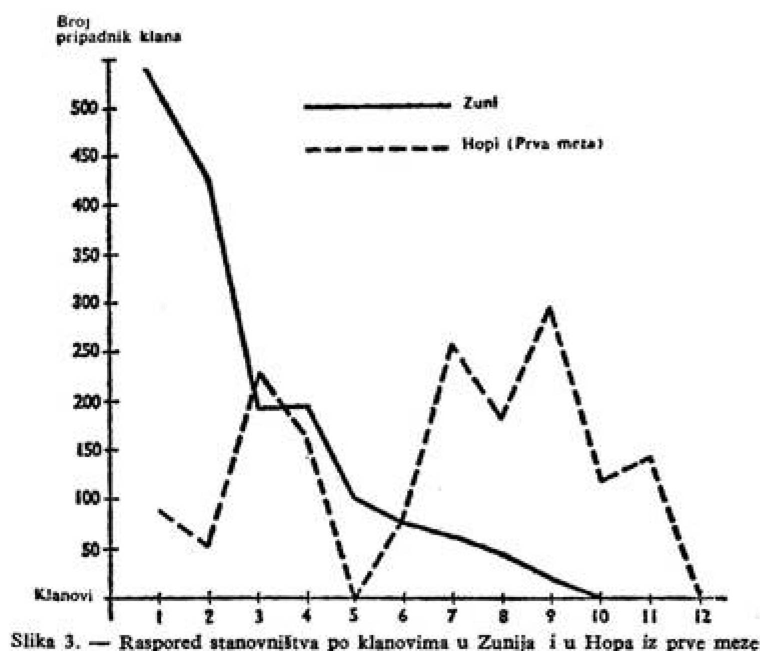
zajednicama sa jednolinijskim i eksogamnim klanovima, sistem koji obrazuju imena klanova skoro uvek se nalazi na pola puta između reda i nereda; to bi se, izgleda, moglo objasniti jedino udruženim delovanjem dveju tendencija: jedne čije je poreklo demografsko i koja podstiče na dezorganizaciju, i druge koja ima spekulativnu inspiraciju i podstiče na reorganizaciju radi vaspostavljanja prethodnog stanja u što je moguće vernijem obliku.

Ta pojava lepo se vidi na primeru Pueblo Indijanaca, čija sela predstavljaju sociološke varijacije na temu za koju slutimo da bi svima mogla da bude zajednička. Dok je preuzimao obaveštenja o Pueblo Hopima, Zunima, Keresima i Tanoanima, Kreberu se u svoje vreme učinilo da može da dokaže „kako u društvenoj organizaciji svih Pueblo Indijanaca, postoji jedna jedina precizna shema," iako svako selo predstavlja samo njenu nepotpunu i deformisanu ilustraciju. Ta shema sastojala bi se od strukture sa 12 pari klanova: zvečarka-panter; jelen-antilopa; bundeva-ždral; oblak-kukuruz; gušter-zemlja; pitomi zec-duvan; „divlja slačica" (Stanley<a)-divlji petao; kačina (gavran-papagaj; bor-topola); drvo za ogrev-kojot; jedne grupe od 4 klana (strela-sunce; orao-ćuran); jazavac-medved; tirkiz-školjka ili koral (Kreber I, str. 137—140).

Ovaj oštroumni pokušaj vaspostavljanja „glavnog rasporeda" kritikovao je Egan polazeći od brojnih i pouzdanijih obaveštenja kojima Kreber nije mogao raspolagati 1915—16. godine (jer njegova zapažanja potiču iz toga vremena). Ali Kreberu bismo mogli da suprotstavimo jedan drugi prejudicijalni argumenat: kako je glavni raspored mogao da nadživi divergentne demografske evolucije svakog sela? Držeći se obaveštenja koja je sam Kreber objavio, uporedimo raspored urođenika po klanovima u Zuni (1650 stanovnika 1915. godine) i u dva hopska sela iz prve meze, čiji je broj stanovnika pisac pomnožio sa pet (rezultat: 1610) da bi poređenje učinio lakšim:

	ZUNI	HOPI Valpi i Sikumovi
Sunce, orao, ćuran	520	90
Dren	430	55
Kukuruz, žaba	195	225
Lasica, medved	195	160
Ždral	100	nema
Kojot	75	80
Slačica, divlji petao	60	225
Duvan	45	185
Jelen, antilopa	20	295
Zvečarka	nema	120
Gušter, zemlja	nema	145
(nepoznati klan)	10	nema
Svega:	1650	1610

Ako povučemo krivulju rasporeda urođenika po klanovima u Zuna, redajući ih po opadajućem demografskom redosledu, i ako iznad nje povučemo krivulju koja predstavlja klanove u Hopa iz prve meze, utvrdićemo da su demografske evolucije u njih divergentne i da njihovo poređenje teorijski ne bi trebalo da omogući vaspostavljanje jednog zajedničkog rasporeda (si. 3).



Slika 3. — Raspored stanovništva po klanovima u Zunija i u Hopa iz prve meze

Slika 3. — Raspored stanovništva po klanovima u Zunija i u Hopa iz

Pri takvom stanju stvari, i čak pod pretpostavkom da se raspored koji je Kreber vaspostavio udaljava u izvesnim tačkama od stvarnosti, ipak je značajno što se toliko zajedničkih elemenata i sistematskih veza još zadržalo u raznim lokalnim organizacijama, jer to na spekulativnom planu ima za pretpostavku strogost i tačnost, upornost i privrženost razlikovanjima i suprotnostima, za koje je, na praktičnom planu, jedan botaničar prikupio podjednako ubedljive dokaze:

„U Meksiku sam radio pre svega sa seljacima potpuno ili delimično evropskog porekla. Čak i oni koji su izgledali kao urođenici, više su voleli da govore španski i nisu se smatrali Indijancima. Istu vrstu stanovništva sreo sam u Gvatemali, ali tamo sam radio i sa Indijancima koji su sačuvali svoj nekadašnji jezik i tradicionalnu kulturu i, na moje veliko iznenađenje, utvrdio sam da su na njihovim plantažama strukovi kukuruza bili strože selekcionisani nego kod njihovih suseda koji su govorili španski. Njihove plantaže ostale su isto onako uzorne kakve su u Sjedinjenim Državama bile plantaže kukuruza u doba poljoprivrednih takmičenja, kada su se farmeri trudili da pomoću najdovitljivijih postupaka sačuvaju jednoobraznost strukova, veoma važnu u takmičenju. Ta činjenica bila je upadljiva zbog krajnje nestalnosti gvatemalskog kukuruza uopšte, i njegovog jednostavnog ukrštanja: dovoljno je da vetar prenese malo polena sa jedne plantaže na drugu pa da sav rod bude ukršten. Samo veoma brižljiv izbor semenih sadnica i čupanje strukova koji se razlikuju od izabranog varijeteta omogućavaju održavanje čistog varijeteta u takvim okolnostima. Pa ipak, u Meksiku, Gvatemali, pa i kod nas na jugozapadu, situacija je jasna: tamo gde su se stare indijanske kulture najbolje održale, kukuruz je ostao najhomogeniji u granicama varijeteta."

„Mnogo kasnije, odgajio sam jednu skupinu kukuruznog semena koju sam dobio od jednog još primitivnijeg naroda. To su Naga urođenici sa Asama, koje izvesni etnolozi opisuju kao narod koji još živi u kamenom dobu u pogledu svega što se odnosi na svakodnevni život. Svako pleme gaji više varijeteta kukuruza, koji se međusobno

veoma razlikuju; međutim, u okviru pojedinih varijeteta, svi strukovi skoro su jednaki. Staviše, neke najoriginalnije varijetete gajile su ne samo razne porodice, već i razna plemena u raznim krajevima. Bila je potrebna fanatična privrženost jednom idealnom tipu da bi se sačuvao tako čist oblik tih varijeteta i pored njihovog prenošenja s porodice na porodicu, sa plemena na pleme. Prema tome, izgleda netačno tako često tvrđenje da se najnepostojaniji varijeteti sreću kod najprimitivnijih naroda. Upravo je obratno. Jer uzrok verovanju da su primitivni narodi nemarni zemljoradnici leži, pre svega, u činjenici da se najčešće posećuju urođenici koji žive u blizini važnih saobraćajnica i pored gradova, čija je tradicionalna kultura najviše propala." (Anderson, str. 218—219).

Anderson ovde na upečatljiv način ilustruje to staranje o diferencijalnim razmacima kojim je prožeta praktična i spekulativna aktivnost onih koje nazivamo primitivcima. Formalni karakter tog staranja, kao i činjenica da ono zahvata najrazličitije sadržine, objašnjavaju kako institucije urođenika, iako i njih nosi struja temporalnosti, mogu da se održavaju na stalnom odstojanju od slučajnosti koju sa sobom nosi istorija, i od nepromenljivosti jednog plana, i da plove, ako tako možemo da kažemo, strujom inteligibilnosti. Kako one uvek ostaju na razumnom odstojanju od Haribde i Scile — dijahronije i sinhronije, događaja i strukture, estetike i logike —, njihovu prirodu, razumljivo, nisu mogli da shvate oni koji su hteli da je odrede samo pomoću jednog njenog vida. Između stava o suštinskoj besmislenosti urođeničkih običaja i verovanja, koji je Frejzer zastupao, i prividnog proglašavanja njihove valjanosti na osnovu onoga što je očigledno za tobožnji zdrav razum na koji se Malinovski pozivao, ostaje slobodan prostor za čitavu jednu nauku i čitavu jednu filosofiju.

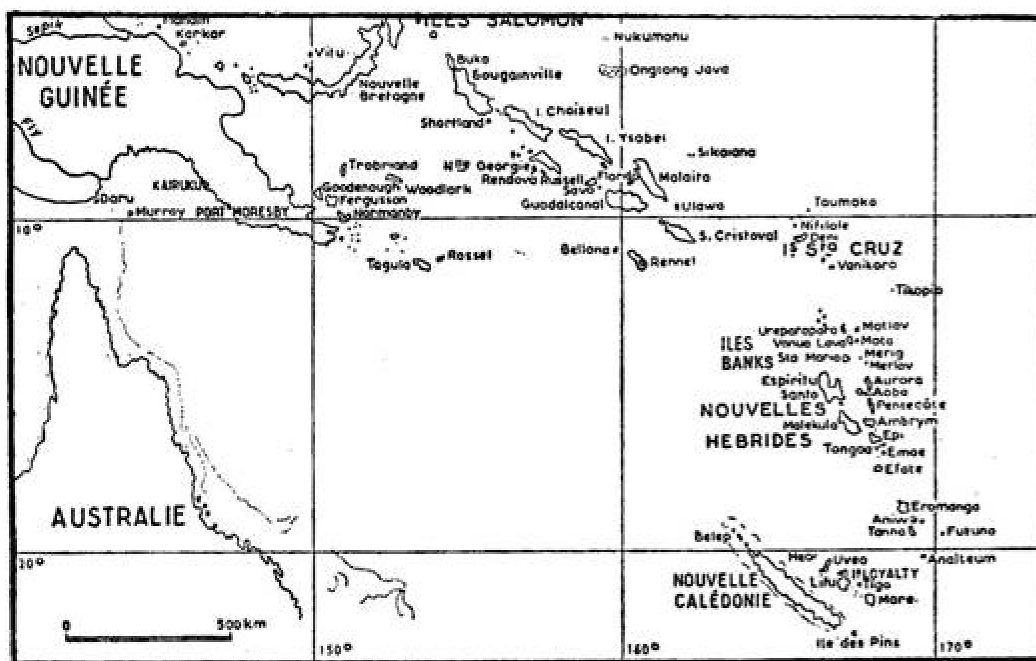
GLAVA TREĆA - SISTEMI TRANSFORMACIJA

Kao što smo upravo videli, praktično-teorijske logike koje upravljaju životom i mišlju društva koje nazivamo primitivnim pokreće zahtev za uspostavljanjem diferencijalnih razmaka. Taj zahtev, očigledan već u mitovima na kojima se zasnivaju totemske institucije (Levi-Stros 6, str. 27—28 i 36—37), ispoljava se i na planu tehničke aktivnosti, koja je željna trajnih i konačnih rezultata. Ono što je značajno i na spekulativnom i na praktičnom planu, jeste očiglednost postojanja tih razmaka, više nego njihova sadržina; čim se pojave, oni obrazuju sistem kojim se možemo poslužiti kao mrežicom koja se radi dešifrovanja stavlja na tekst kome njegova prvobitna nerazumljivost daje izgled nerazgovetnog toka, i u kome se, zahvaljujući mrežici, pojavljuju prekidi i kontrasti, to jest formalni uslovi za prenošenje poruke sa određenim značenjem. Teorijski primer koji smo pretresli u prethodnoj glavi pokazuje kako bilo koji sistem diferencijalnih razmaka omogućava — čim dobije karakter sistema — organizovanje jedne sociološke materije na koju deluje istorijska i demografska evolucija, i koju, prema tome, sačinjava teorijski neograničen niz različitih sadržina.

Ti sistemi počivaju na sledećem logičkom načelu: uvek moći suprotstaviti termine koji se, zbog prethodnog osiromašavanja empirijskog totaliteta, mogu shvatiti kao različiti. Kako ih suprotstaviti, predstavlja u odnosu na taj prvi zahtev važno pitanje, ali ono se razmatra kasnije. Drugim rečima, njihov formalni karakter daje operativnu vrednost sistemima za označavanje i razvrstavanje koji se obično nazivaju totemskim: to su kodovi sposobni da prenose poruke koje se mogu prebaciti u termine drugih kodova, i da pomoću svog sopstvenog sistema izraze poruke primljene kanalima drukčijih kodova. Greška klasičnih etnologa bila je u tome što su hteli da reifikuju taj vid, da ga vežu za određenu sadržinu, dok se on posmatraču ukazuje kao metod za asimilovanje svih vrsta sadržina. Daleko od toga da predstavlja nezavisnu ustanovu koja se može definisati pomoću svojih unutrašnjih odlika, totemizam (ili ono što se naziva totemizmom) odgovara izvesnim modalitetima koji su

proizvoljno izdvojeni iz jednog formalnog sistema čija se funkcija sastoji u obezbeđivanju idealne konvertibilnosti različitih planova društvene stvarnosti. Kao što je to Dirkem, kako izgleda, nazreo u nekim slučajevima, temelj sociologije nalazi se u „socio-logici". (Levi-Stros 4, str. 36; 6, str. 137).

U drugoj knjizi delà Totemism and Exogamy, Frejzer se naročito pozabavio prostim oblicima totemskih verovanja koje su Kodrington i Riverz zapazili u Melaneziji. On je poverovao da oni predstavljaju one prvobitne oblike od kojih potiče australijski totemizam u vezi sa začećem, iz koga su, po njegovom mišljenju, nastali svi ostali tipovi totemizma. Na Novim Hebridima (Aurora) i na ostrvima Banks (Mota) ima osoba koje misle da je njihov život vezan za život jedne biljke, životinje ili predmeta; njih na ostrvima Banks nazivaju atai ili tamaniu, a nunu na ostrvu Aurora; reč nunu, a možda i atai, približno znači „duša" (sl. 4).



Slika 4. – Karta jednog dela Melanezije (Dokumentarni centar za Okeaniju Praktične škole za visoke studije).

Prema Kodringtonu, urođenik sa ostrva Mota otkriva svoju tamaniu u jednoj viziji, ili gatanjem. Međutim, na ostrvu Aurora buduća majka

zamišlja da je kokosov orah, plod hlebnog drveta ili neki drugi predmet tajanstveno vezan za dete za koje se veruje da predstavlja samo neku vrstu njegovog odraza. Riverz je naišao na ista verovanja i na Moti, gde se mnoge osobe pridržavaju nekih zabrana u ishrani jer veruju da i same predstavljaju neku životinju ili plod na koji je njihova majka naišla ili ga je primetila dok je bila bremenita. U takvom slučaju ta žena donosi dotičnu biljku, plod ili životinju u selo gde se raspituje o značenju toga događaja. Objašnjava joj se da će roditi dete koje će ličiti na tu stvar, ili da će biti sama ta stvar. Ona je onda vraća na mesto na kome ju je našla i, ako je u pitanju životinja, gradi joj sklonište od kamenja, obilazi je svakoga dana i hrani. Kada životinja iščezne, to je znak da je ušla u ženino telo, odakle će izaći u obliku deteta.

Ako ne želi da se razboli ili umre, dete neće smeti da se hrani biljkom ili životinjom sa kojom su ga poistovetili. Ako je u pitanju plod koji se ne jede, drvo na kome on raste ne sme se čak ni dodirnuti. Uzimanje ili dodirivanje takve hrane smatraju se nekom vrstom samoljudožderstva; odnos između čoveka i toga predmeta tako je prisan da čovek dobija njegove odlike: tako, na primer (a sve to zavisi od slučaja), dete može biti slabo i mlitavo kao jegulja i vodena zmija, naprasito kao rak-samac, blage naravi i ljupko kao gušter, nepromišljeno, prenagljeno i nerazumno kao pacov, ili pak može imati velik stomak koji podseća na oblik divlje jabuke itd. Ove ekvivalentnosti sreću se i na Motlavu (ime jednog delà ostrva Sedl; Riverz, str. 462). Tesna veza između jedne osobe, s jedne, i neke biljke, životinje ili predmeta, s druge strane, nije opšta: ona se sreće samo u nekih osoba. Ona nije ni nasledna, i ne povlači za sobom eksogamne zabrane za muškarce i žene koje bi slučaj sastavio sa bićima iste vrste [Frejzer, knj. II, str. 81—83, 89—91 (navod iz Riverzove knjige) i knj. IV, str. 286—287].

Ovim verovanjima Frejzer objašnjava poreklo verovanja otkrivenih na ostrvima Lifu, Lojalti, Ulava i Malaita u Solomonovom arhipelagu• Ponekad se na ostrvu Lifu događa da neki čovek pre nego što će umreti ukaže na pticu ili leptira u čijem će se obliku pojaviti posle smrti. Ubijanje te životinje, ili korišćenje njenog mesa za ishranu zabranjuje se onda svim njegovim potomcima: „To je naš predak",

kažu oni i prinose joj žrtvu. Tako je i na Solomonovim ostrvima (Ulava), gde je Kodrington zabeležio da stanovnici odbijaju da sade bananino drveće i jedu banane, jer im je jedna ugledna ličnost u svoje vreme zabranila da se njima hrane zato da bi mogla da se ponovo otelovi u njima.[34] Prema tome, u srednjoj Melaneziji uzrok zabrana u ishrani trebalo bi tražiti u ćudljivoj uobrazilji izvesnih predaka: Frejzer misli da je to posredna posledica i daleki odjek bolešljivih želja ili maštanja koji su česti kod trudnih žena. Ta psihološka crta, proglašena za prirodnu i univerzalnu pojavu, predstavlja, po njegovom mišljenju, osnovni uzrok svih totemskih verovanja i običaja. (Frejzer, knj. II, str. 106—107, i na drugim mestima u knjizi).

Činjenica da su trudne žene iz njegovog vremena i društvene sredine osećale ponekad izvesne prohteve, i da je ta crta bila zajednička njima i urođeničkim ženama iz Australije i Melanezije, bila je dovoljna da ubedi Frejzera u univerzalnost te crte i njeno prirodno poreklo. U protivnom, trebalo je pripisati kulturi ono što se oduzelo od prirode, pa prema tome priznati da, u izvesnom pogledu, mogu da postoje uznemiravajuće — zato što su neposredne — sličnosti između evropskih društava s kraja XIX veka i društava ljudoždera. Ali pored toga što želje trudnih žena nisu primećene u svih naroda na svetu, one su se u znatnoj meri smanjile u Evropi za poslednjih pedeset godina i nije isključeno da su, u izvesnim sredinama, potpuno iščezle. One su, bez sumnje, postojale u Australiji i Melaneziji, ali u kom obliku? Kao sredstvo pomoću koga se unapred određuju izvesni elementi statusa pojedinih lica ili grupa. Verovatno je da i u samoj Evropi želje trudnih žena neće nadživeti nestanak verovanja istoga tipa, koja su ih podsticala — pod izgovorom da polaze od njih — da određuju prirodu (umesto da je predskazuju) izvesne fizičke ili psihološke osobenosti primećene posle (a ne pre) rođenja dece. I kada bismo pretpostavili da želje trudnih žena imaju prirodnu osnovu, pomoću nje se ne mogu objasniti verovanja i običaji koji nikako nisu opšterasprostranjeni i koji se mogu javljati u različitim vidovima u raznim društvima.

S druge strane, nije jasno šta je Frejzera moglo navesti da ćudima trudnih žena dâ prvenstvo nad ćudima staraca na samrti, osim ako to

nije činjenica da, pre nego što umremo, prvo moramo da se rodimo; ali da stvari tako stoje, trebalo bi da su se sve društvene institucije pojavile u toku života jedne generacije. Najzad, da je sistem sa ostrva Ulava, Malaita i Lifu izveden iz sistema sa Motlava, Mote i Aurore, tragovi ili ostaci tog sistema morali bi još da postoje u onom prvom. Naprotiv, ono što pada u oči, to je da su oba sistema potpuno simetrična. Ni po čemu se ne može zaključiti da jedan hronološki prethodi drugome: njihov odnos nije odnos osnovnog i izvedenog oblika, već pre odnos koji se zapaža kod obrnuto simetričnih oblika, kao da svaki sistem predstavlja jednu transformaciju iste grupe.

Umesto da određujemo koji od njih ima prvenstvo, postavimo se, dakle, na nivo grupe i potrudimo se da odredimo njihova svojstva. Ona se svode na trostruku suprotnost: između rođenja i smrti, s jedne strane, i između individualnog ili kolektivnog obeležja, koje dobija bilo dijagnoza, bilo zabrana, s druge strane. Napomenimo, uostalom, da zabrana proističe iz predviđanja da će umreti onaj ko bude jeo zabranjeni plod ili životinju.

U sistemu Motlav-Mota-Aurora, pertinentni termin u prvoj suprotnosti je rođenje, a u sistemu Lifa, Ulava, Malaita smrt; zbog korelacije, svi termini iz drugih suprotnosti takođe su preokrenuti. Kada je rođenje pertinentni događaj, dijagnoza je kolektivna, a zabrana (ili predskazivanje) individualna: kad trudna žena, ili žena koja će uskoro zatrudneti, nađe neku životinju ili plod na zemlji ili u svojoj suknjici, gde su oni slučajno dospeli, ona se vraća u selo i kod rođaka i prijatelja raspituje o značenju toga događaja; ta društvena grupa određuje kolektivno (ili preko svojih nadležnih predstavnika) osobeni status deteta koje će se uskoro roditi i koje će morati da se pokorava jednoj individualnoj zabrani.

Ali na ostrvima Lifu, Ulavi i Malaiti čitav ovaj sistem iz temelja se menja. Smrt postaje pertinentni događaj; samim tim, dijagnoza postaje individualna — jer je izgovara samrtnik —, a zabrana kolektivna, jer obuhvata sve potomke jednog pretka, a ponekad, kao na Ulavi, i čitavu populaciju.

Između ova dva sistema u okviru jedne grupe postoji, dakle, odnos obrnute simetrije, kao što se vidi iz sledeće tabele, u kojoj znaci + i — odgovaraju prvom i drugom terminu svake suprotnosti:

Značenjske suprotnosti:

		Motlav-Mota-Aurora	Lifu Ulava-Malaita
Rođenje / smrt		+	—
Individualno / kolektivno	dijagnoza:	—	+
	zabrana:	+	—

Najzad, činjenice koje smo naveli omogućavaju nam da na nivou ove grupe izdvojimo jedno zajedničko obeležje po kome se ona razlikuje od svih drugih iz iste skupine, to jest skupine klasifikacionih sistema koji polaze od homologije između prirodnih i kulturnih razlika (ova je formula podesnija od formule „totemske institucije"). Zajedničko obeležje oba sistema o kojima smo upravo raspravljali može se objasniti njihovom statističkom, a ne univerzalnom prirodom. Ni jedan ni drugi ne primenjuju se na sve članove društva bez razlike: neka životinja bila je uzrok začeća samo neke dece, samo se neki samrtnici ponovo otelovljuju u nekoj prirodnoj vrsti. Područje kojim upravlja svaki od ova dva sistema sastoji se, dakle, od jednog uzorka o čijem odabiranju, bar teorijski, odlučuje slučaj. Iz ta dva razloga mesto ovih sistema je neposredno uz australijske sisteme tipa Aranda, kao što je to Frejzer uočio, prevarivši se u pogledu odnosa — logičkog, a ne genetičkog — koji ih spaja ne narušavajući pritom njihovu specifičnost. Doista, Aranda sistemi imaju i statistički karakter, ali pravilo po kome se oni primenjuju je opšte, jer se oblast kojom oni upravljaju poklapa sa okvirima globalnog društva.

Za vreme njihovog putovanja kroz Australiju, Spenseru i Gilenu palo je u oči da institucije plemena raspoređenih na osi jug-sever, od Velikog australijskog do Karpentarijskog zaliva, deluju kao koherentan sistem.

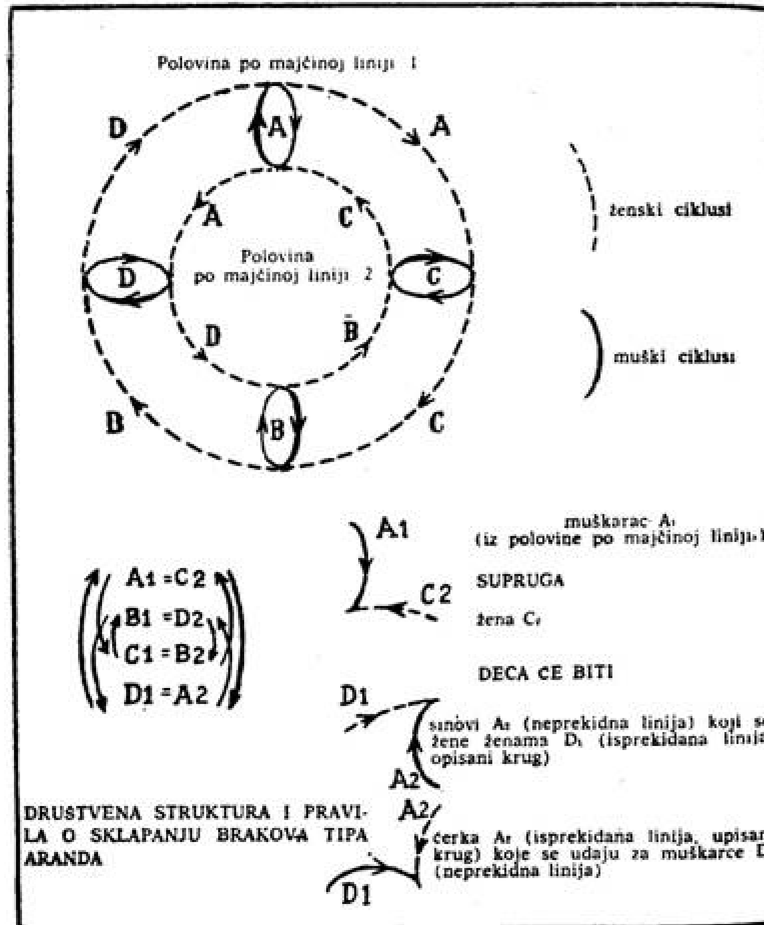
„U Arunta i Varamunga postoje upravo obrnuti uslovi (društveno-religiozni), ali kako imamo i drugih sličnih primera, Kaitiši ilustruju prelazno stanje." (Spenser i Gilen, str. 164).

Na jugu, Arabani priznaju dve eksogamne polovine i eksogamne totemske klanove, koji su takode matrilinearni. Ženidba ćerkom

starijeg majčinog brata ili starije očeve sestre, koju Spenser i Gilen navode kao poželjnu po mišljenju urođenika, po Elkinovom mišljenju pripada tipu Aranda, ali nju komplikuju totemska ograničenja koja, kao što se zna, u Aranda ne postoje.

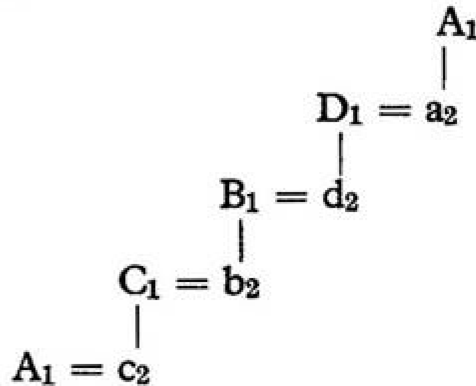
U mitska vremena (ularaka) totemski preci spustili su duhove-decu (mai-aurli) u totemske predele. U Aranda postoji isto verovanje. Ali dok se po verovanju ovih poslednjih duhovi redovno vraćaju u svoj zavičaj očekujući novo otelovljenje, posle svakog otelovljenja duhovi Arabana menjaju pol, polovinu i totem, tako da svaki duh, prema pravilima, prolazi kroz potpuni ciklus bioloških i društveno-religioznih statusa. (Spenser i Gilen, str. 146 i dalje).

Da ovaj opis odgovara stvarnosti, dobili bismo sliku sistema obrnuto simetričnog sistemu Aranda. U ovih poslednjih filijacija se vrši po očevoj, a ne po majčinoj liniji; kome će totemu novorođeno dete pripasti ne određuje nasleđe, već slučaj, to jest mesto pored koga je žena prošla kada je postala svesna da je zatrudnela; drugim rečima, za uzimanje totema u Arabana postoji pravilo, dok se u Aranda ono vrši statističkim putem i zavisi od slučaja. Strogo eksogamne u Arabana, u Aranda totemske grupe ne utiču na sklapanje brakova; doista, u ovih poslednjih bračne kombinacije reguliše sistem od 8 pododeljaka (a ne više samo 2 polovine); on nema veze sa totemskom pripadnošću i služi se jednim krugom koji se može predstaviti na sledeći način [35] (sl. 5).



Slika. 5 – Društvena struktura i pravila o sklapanju brakova tipa Aranda (kartografska laboratorija Praktične škole za visoke studije)

Skoro bismo mogli da kažemo, vrlo uprošćeno i držeći se za trenutak starih obaveštenja, da se u Aranda sa ljudima događa ono što se u Arabana događa sa duhovima. Doista, sa svakim novim pokolenjem duhovi menjaju pol i prelaze u drugu polovinu (ostavljamo po strani menjanje totemske grupe, pošto totemska pripadnost nije pertinentna u Aranda sistemu, i zamenjujemo ga menjanjem pododeljka, koje predstavlja pertinentnu pojavu); prevedeni u članove Aranda sistema, ova dva zahteva odgovarala bi ciklusu:



u kome velika i mala slova predstavljaju muškarce i žene: to je ciklus koji odgovara ne samoj strukturi društva Aranda, koje razlikuje isključivo muške i isključivo ženske cikluse, već postupku (sadržanom u članovima toga sistema) pomoću koga su ti komadi, ako tako možemo da kažemo, zajedno saliveni.

Ipak, treba voditi računa o Elkinovim kritikama opisa koji su dali njegovi prethodnici. Elkin smatra da su Spenser i Gilen zapazili u Aranda samo jedan oblik totemizma (Elkin 4, str. 138—139), dok ih je, izgleda, bilo dva, kao što je on sâm to proverio u Arabana: jedan patrilinearni i kultni, drugi matrilinearni i društveni, dakle eksogamni:

„Pripadnici jednog patrilinearnog totemskog kulta svetkuju obrede rašćenja uz pomoć sinova svojih sestara, i u toku jednog rituala predaju im taj kultni totem (a zatim ga, preko njih, predaju i drugima), da ga pojedu, ali otuda ne proizlazi njihova obaveza da se pridržavaju neke zabrane u ishrani. Zauzvrat... oni strogo vode računa da ne jedu svoj madu, ili društveni totem, u čiju čast, uostalom, ne vrše kultne obrede." (Elkin 2, str. 180).

Elkin, dakle, zamera Spenserovom i Gilenovom opisu da je hipoteza po kojoj totemski duhovi prolaze kroz potpun ciklus protivrečna, jer ona podrazumeva mešanje dvaju oblika totemizma koje on smatra nesvodljivim. Može se pretpostaviti samo to da kultni totemi, koji su patrilinearni, prelaze iz jedne polovine u drugu u okviru određenog muškog roda.

Bez namere da damo konačan sud, ograničićemo se na to da

podsetimo na načelne primedbe koje smo na drugom mestu stavili Elkinovim analizama koje idu u suvišno raščlanjavanje; s druge strane, pravo je podvući da su Spenser i Gilen upoznali još netaknutu kulturu Arabana, koja je, po izjavi samoga Elkina, bila u stanju poodmaklog raspadanja u vreme kada ju je on proučavao. Čak i kad bi se trebalo držati Elkinovog restriktivnog tumačenja, ipak se ne može pobiti činjenica da u Aranda „kroz ciklus prolaze" živi ljudi, dok je to u njihovih južnih suseda slučaj sa umrlima. Drugim rečima, ono što se u Aranda ukazuje kao sistem, deli se u Arabana na recept na jednoj, i teoriju na drugoj strani: jer regulisanje sklapanja brakova putem nabrajanja totemskih nespojivosti koje je Elkin opisao predstavlja čisto empirijski postupak, dok ciklus duhova počiva, to se samo po sebi razume, na čistoj spekulaciji. Tu razliku između ove dve grupe prate i druge razlike, koje predstavljaju skoro prave inverzije i ispoljavaju se na svim planovima: između matrilinearnosti i patrilinearnosti; između 2 polovine i 8 pododeljaka; mehaničkog i statističkog totemizma; najzad, pod pretpostavkom da su Spenserove i Gilenove analize iscrpne, između eksogamnog i neeksogamnog totemizma. Primetićemo i da aranda pododeljci imaju visok funkcionalni učinak, jer su prelazni: deca rođena u braku X= Y biće Z, z, to jest neće pripadati istoj društvenoj grupi kojoj i njihovi roditelji; nasuprot tome, totemske grupe u Arabana (koje imaju istu sociološku funkciju, to jest služe za regulisanje brakova) imaju nizak funkcionalni učinak jer su neprelazne: deca iz braka X= Y biće Y, y, i reprodukovaće tako samo grupu svoje majke. Prelaznost (potpuna ili delimična, prema tome da li usvajamo Spenserovo i Gilenovo, ili Elkinovo tumačenje) sreće se samo u zagrobnom životu Arabana, koji, u stvari, odražava sliku društva živih u Aranda.

Najzad, ista inverzija karakteriše ulogu koju svako pleme pripisuje svome teritorijalnom okviru: Aranda mu pripisuju stvarnu i apsolutnu vrednost; u njihovom sistemu to je jedina sadržina koja ima potpunu moć označavanja, pošto je od postanka sveta svaki predeo dodeljen isključivo i zauvek jednoj totemskoj vrsti. U Arabana ta vrednost je relativna i formalna, jer lokalna sadržina (zbog sposobnosti duhova da prođu kroz jedan ciklus) gubi mnogo od svoje moći označavanja. Totemski predeli pre su „matične luke" nego postojbina predaka...

Uporedimo sada društvenu strukturu Aranda sa društvenom strukturom jedne populacije koja živi severno od njih. To su Varamunge, koji su takođe patrilinearni. U njih su totemi vezani za polovine, to jest imaju funkciju obrnutu od one što je vrše u Aranda, a analognu (ali na drugi način) funkciji koju imaju u Arabana, čiji je geografski položaj, u odnosu na središnu grupu, obrnuto simetričan (te dve grupe su severni i južni susedi Aranda). Kao i Arabane, Varamunga imaju očeve i majčine toteme, ali za razliku od prvih, kod njih je korišćenje očevih totema za ishranu apsolutno zabranjeno, dok se korišćenje majčinih totema omogućava posredovanjem naizmenične polovine (dok, u Arabana, naizmenična polovina može da koristi očeve toteme u ishrani zahvaljujući posredovanju kultnih grupa koje pripadaju istoj polovini).

Uloga koja se pripisuje neizmeničnoj polovini može se, doista, analizirati u svetlosti fenomena transformacije. U ritualima namenjenim povećanju plodnosti ne postoji uzajamnost na planu polovine. U Aranda svaka kultna grupa svetkuje svoje rituale onako kako to njoj odgovara, a u korist drugih grupa koje su slobodne da jedu neku hranu koje ima više zahvaljujući izvršenom obredu. Nasuprot tome, u Varamunga polovina u kojoj su potrošači aktivno posreduje kako bi postigla da druga polovina svetkuje obrede iz kojih će ona sama izvući korist.

Ova razlika povlači za sobom druge razlike koje prema njoj stoje u odnosu korelacije: u prvom slučaju obredi rašćenja predstavljaju stvar pojedinca; u drugom stvar grupe; s obzirom na to da je u Aranda svetkovanje obreda rašćenja prepušteno inicijativi sopstvenika, ono ima statistički karakter; svako svetkuje obred kada hoće, ne koordinirajući svoju inicijativu sa inicijativom drugih. Ali u Varamunga postoji kalendar rituala i praznici se smenjuju prema utvrđenom redosledu. Ovde, dakle, na planu rituala srećemo suprotnost na koju smo već naišli (ali u tom slučaju ona se odnosila na urođenike Aranda i Arabana) između periodične i aperiodične strukture, i koja nam se učinila karakteristična za zajednicu živih i zajednicu mrtvih. Ista formalna suprotnost postoji u Aranda, s jedne, i u Varamunga i Arabana, s druge strane, ali ovog puta ona se ispoljava na drugom planu. Mogli bismo vrlo uprošćeno da kažemo da je situacija u

Varamunga, sa ovoga dvojakog gledišta, simetrična situaciji koja preovlađuje u Arabana, s tom razlikom što je filijacija koja je patrilinearna u jednom slučaju, u drugom slučaju matrilinearna; dok u Aranda, koji su, kao i Varamunge, patrilinearni — nasuprot onome što je slučaj u njihovih severnih i južnih suseda — postoje rituali sa statističkim praznovanjem koji odudaraju od rituala sa periodičnim praznovanjem.[36]

To nije sve. Arabane i Varamunge zamišljaju svoje totemske pretke kao jedno lice čiji se upola ljudski upola životinjski izgled odmah ukazuje kao konačan. Arande, pak, smatraju da postoji više predaka (za svaku totemsku grupu), ali oni predstavljaju nedovršena ljudska bića. U tom pogledu, kao što su Spenser i Gilen to pokazali, grupe koje se nalaze između Aranda i Varamunga — Kakiš i Unmatjera — predstavljaju jedan prelazni vid, pošto se u njihovim mitovima preci javljaju kao neka vrsta konglomerata nedovršenih ljudskih bića i pravih ljudi. Uopšte uzevši, u verovanjima i običajima otkrivenim na osi severjug padaju u oči čas postupno menjanje koje ide od jednog ekstremnog tipa do njegovog obrnutog oblika, čas ponovno javljanje istih oblika na oba pola, ali izraženih u tom slučaju u obrnutom kontekstu: patrilinearnom ili matrilinearnom, dok do strukturalnog preokretanja dolazi u sredini, to jest u Aranda:

	ARABANE	ARANDE	KAITIŠ UNMATJERE	VARAMUNGE
Totemski preci	dovršena bića, pola ljudi, pola životinje, samo jedno	nedovršena ljudska bića više njih	nedovršena ljudska bića + dovršeni ljudi više njih	dovršena ljudska bića, pola ljudi, pola životinje, samo jedno
Društvena organizacija	eksogamni totemizam	nepodudarnost totema i polovina, neeksogamni totemizam		podudarnost između totema i polovina eksogamni totemizam
Ritual		uzajamna isključivost među polovinama	inicijativu ima totemska grupa + pomoć naizmenične polovine	recipročnost polovina: inicijativu ima naizmenična polovina
Totemski obredi		individualna svojina		kolektivna svojina
Praznovanje		aperiodično		periodično

Prema tome, vidimo da idući, ako tako možemo da kažemo, od

Aranda prema Varamungama, prelazimo sa sistema kolektivističke mitologije (više predaka), ali individualizovanog rituala, na obrnut sistem individualizovane mitologije, ali kolektivističkog rituala. Isto tako, u Aranda tie dobija religiozno obeležje (vezivanjem za razne toteme), a u Varamunga društveno (polovine dele teritorije između sebe). Najzad, idući od juga ka severu zapaža se postepeno iščezavanje šuringa. Ta pojava skoro se i mogla predvideti na osnovu prethodnih zapažanja, s obzirom na to da u aranda sredini šuringa funkcioniše kao faktor jedinstva u jednoj mnoštvenosti: pošto predstavlja telo jednog pretka koje čitav niz osoba, jedna za drugom, čuvaju kao dokaz svoje genealoške filijacije, šuringa u dijahroniji svedoči o individualnom kontinuitetu čiju bi mogućnost postojanja mogla isključiti slika pomoću koje Arande zamišljaju mitska vremena. [37]

Sve te transformacije trebalo bi da budu sistematski popisane. Karadjeri, u kojih čovek u snu vidi kome će totemu pripasti njegovo dete što treba da se rodi, predstavljaju slučaj obrnuto simetričan onome koji srećemo u Aranda, gde to doživljava žena. U severnoj Australiji sve stroži karakter totemskih zabrana predstavlja neku vrstu „kulinarskog" ekvivalenta za stege koje su na planu eksogamije svojstvene sistemima sa 8 pododeljaka. Tako neke populacije zabranjuju upotrebu u ishrani ne samo ličnog totema, već i (potpuno ili uslovno) totema oca, majke, očevog oca (ili majčinog oca). Pripadnici plemena Kauralaiga, koji žive na ostrvima severno od rta Jork, priznaju kao toteme lični totem i toteme očeve majke, majčinog oca i majčine majke; zabranjena je ženidba osobom iz ta četiri odgovarajuća klana. (Šarp, str. 66). Već smo raspravljali o zabranama u ishrani koje su posledica verovanja da se jedan predak ponovo otelovio u jednoj biljnoj ili životinjskoj vrsti. Struktura istoga tipa javlja se na Melvilovim i Baturstovim ostrvima, ali ovoga puta na jezičkom planu: pokojnikovi potomci izbegavaju sve oblike reči u kojima se javlja njegovo ime, čak i ako su u pitanju obične reči čija je fonetska sličnost daleka.[38] Ne zabranjuje se korišćenje banana za ishranu, već izgovaranje same te reči. U zavisnosti od posmatranih grupa, pojavljuju se i iščezavaju iste formule, koje su istovetne ili prebačene

sa jednog plana korišćenja na drugi, označavajući čas upotrebu žena, čas hrane ili reči.

Spenser i Gilen su, možda zato što se njihova zapažanja odnose na dosta ograničen broj australijskih plemena (iako su, uostalom, izvanredno bogata za svako posebno pleme), bili dublje svesni nego njihovi nastavljači postojanja sistematskih odnosa između raznih tipova. Kasnije se vidokrug stručnjaka suzio na usku oblast koju proučavaju, a one koji nisu odustajali od sinteze sama količina podataka, a i opreznost, odvraćali su od traganja za pravilima. Sa nagomilavanjem naših znanja opšta shema postaje sve nejasnija, zato što dimenzija ima sve više i što povećavanje broja pomoćnih osa iznad izvesne granice parališe intuitivne metode: ne polazi nam više za rukom da zamislimo jedan sistem čim njegovo predstavljanje zahteva kontinuum sa više od tri ili četiri dimenzije. Ali smemo da sanjamo o tome da ćemo jednog dana moći da prenesemo na bušene kartice svu raspoloživu dokumentaciju o australijskim društvima, i pomoću elektronskog računara pokažemo da skup njihovih tehno-ekonomskih, društvenih i religijskih struktura liči na jednu veliku grupu transformacija.

Ova ideja je utoliko primamljivija što možemo bar da zamislimo zašto bi Australija, pre nego ijedan drugi kontinent, predstavljala izuzetno pogodan teren za takav poduhvat. I pored dodira i razmena sa spoljašnjim svetom do kojih je i tu došlo, evolucija australijskih društava verovatno je tekla u većoj izolovanosti nego što je to, po svoj prilici, bio slučaj na drugim mestima. S druge strane, ta evolucija nije bila podnesena: ona je bila željena i smišljena, jer izgleda da je bilo malo civilizacija koje su, kao australijska, imale toliku naklonost prema erudiciji, spekulaciji i onome što ponekad liči na intelektualni dendizam, ma koliko taj izraz izgledao neobičan kada se primeni na ljude čiji je nivo materijalnog života bio tako nizak. Ali ne zavaravajmo se: ti runjavi i trbušati divljaci čiji nas fizički izgled podseća na birokrate zarasle u salo, ili na stare Napoleonove vojnike, zbog čega njihova golotinja izgleda još nepristojnija, tako potpuno predani običajima koji na nas ostavljaju utisak infantilne izopačenosti: igranju polnim organima i njihovom dodirivanju, mučenjima, veštom korišćenju sopstvene krvi i sopstvenih izlučivanja i sekrecija (što mi

neupadljivije i ne razmišljajući činimo vlažeći marke pljuvačkom da bismo ih zalepili), bili su po mnogo čemu pravi snobovi: uostalom, tako ih je nazvao jedan stručnjak, rođen i odgojen među njima, koji je govorio njihovim jezikom. (T. Dž. H. Strelou, str. 82). Kada ih posmatramo u toj svetlosti, manje nas iznenađuje to što su oni, odmah pošto su ovladali veštinama koje služe za zabavu, počeli da slikaju akvarele tako bezizrazne i marljive kao da su ih radile kakve usedelice. (Tabla VIII).

Ako je tokom vekova i milenijuma Australija živela potpuno izdvojena,[39] i ako se u tom zatvorenom svetu silno spekulisalo i diskutovalo; najzad, ako su uticaji mode u njemu često bili odlučujući, razumljivo je što se konstituisala neka vrsta zajedničkog sociološkog i filosofskog stila, koji nije isključivao metodično tražena odstupanja, od kojih su čak i najneznatnija bila zapažana i povoljno ili neprijateljski komentarisana. Svaka grupa rukovodila se, bez sumnje, pobudama manje protivrečnim nego što to izgleda, kako bi radila kao druge grupe, isto tako dobro kao one, bolje i drukčije nego one: to jest rukovodila se željom da stalno unosi nešto novo u teme kojima su predanje i upotreba bili utvrdili samo opšte okvire. Jednom reči, na planu društvene organizacije i religiozne misli australijske društvene zajednice postupile su onako kao što su postupila seljačka društva u Evropi krajem XVII I i početkom XIX veka u pogledu odevanja. Bilo je prihvaćeno da svaka zajednica mora imati svoju nošnju, i da se i u muškaraca i u žena ona sastoji uglavnom od istih delova; seljaci su se starali jedino da budu drugačije odeveni od onih iz susednog sela, i da njihovo odelo prevaziđu bogatstvom i smislom za izbor pojedinosti sopstvene nošnje. Sve seljanke nose kape, ali one su u svakom kraju drugačije; uostalom, „govor" ženskih kapa služio je kod nas za formulisanje — endogamnim terminima — pravila o sklapanju brakova („Oženićeš se samo devojkom koja nosi kapu tvoga kraja"), kao što je kod Australijanaca u istu svrhu — ali sa eksogamnim terminima — služio „govor" odeljaka ili totema. Dvostruki uticaj opšteg konformizma (kojim se odlikuje svet zatvoren u sebe) i lokalnog partikularizma dovodi, ovde kao i na drugom mestu, i u australijskih divljaka kao i u našim seljačkim društvima, do toga da se kultura tretira prema

muzičkoj formuli „tema i varijacije".

*

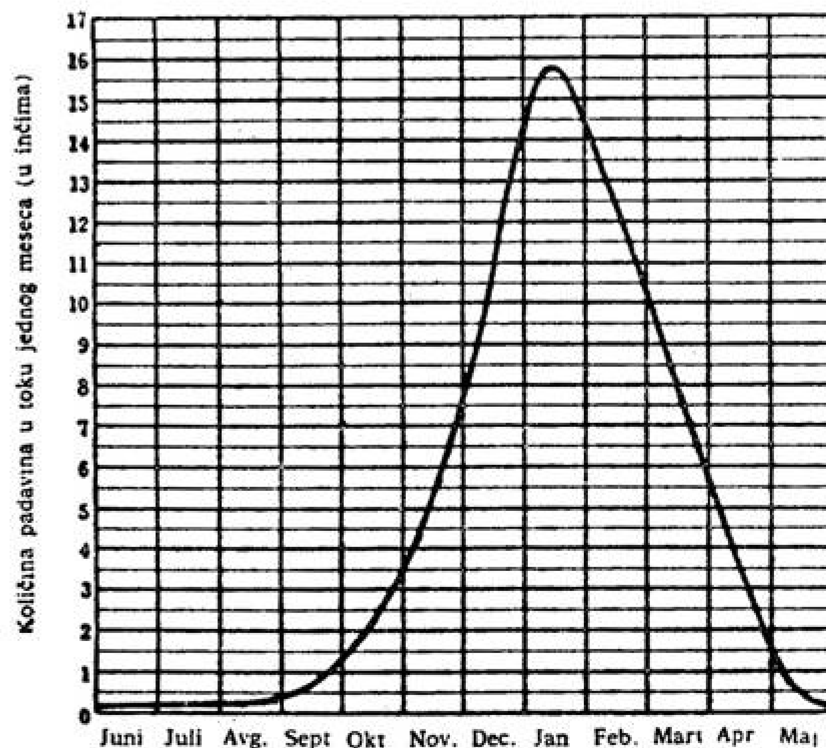
Pojmljivo je, dakle, što se u tim povoljnim geografskim i istorijskim uslovima koje smo ukratko definisali sve australijske kulture nalaze, potpunije i sistematskije možda nego u drugim krajevima na svetu, u odnosu transformacije. Ali zbog toga spoljašnjeg odnosa ne treba zanemariti isti, ali ovoga puta unutrašnji odnos — čija je priroda mnogo opštija — između raznih nivoa jedne posebne kulture. Kao što smo to već sugerisali, pojmovi i verovanja „totemskog" tipa zaslužuju pažnju naročito zato što u društvima koja su ih izgradila ili usvojila oni predstavljaju kodove koji u obliku konceptualnih sistema omogućavaju stalno preobraćanje poruka koje se odnose na svaki njihov nivo, pa makar one bile toliko daleko jedna od druge koliko i poruke koje se, kako izgleda, odnose isključivo bilo na kulturu, bilo na društvo, to jest na međusobne odnose ljudi, ili na manifestacije tehničke ili ekonomske prirode, za koje bismo mogli pomisliti da se pre tiču odnosa čoveka i prirode. To posredovanje između prirode i kulture, koje predstavlja jednu od specifičnih funkcija totemskog operatora, omogućava nam da shvatimo šta može da bude tačno, ali i nepotpuno i osakaćeno u tumačenjima Dirkema i Malinovskog; njih dvojica su pokušali da ograniče totemizam samo na jednu od ove dve oblasti, dok on predstavlja pre svega sredstvo (ili nadu) da se prevaziđe njihova suprotnost.

Lojd Vorner je to lepo pokazao na primeru Murn gena iz Arnhemove zemlje. Ti urođenici iz Severne Australije objašnjavaju postanak bića i stvari pomoću jednog mita na kome počiva i veliki deo njihovog rituala. U vreme postanka sveta dve sestre Vavilak uputile su se prema moru, dajući u prolazu imena predelima, životinjama i biljkama; jedna je bila trudna, a druga je nosila svoje dete u naručju. Pre nego što su pošle na put, one su, doista, imale rodoskrvan odnos sa muškarcima iz svoje polovine.

Pošto se mlađa porodila, nastavile su svoje putovanje i zaustavile se jednog dana pored jezerceta gde je živela velika zmija Jurlungur, totem polovine Dua kojoj su one pripadale. Ali starija je zagadila vodu

svojom menstruacionom krvlju; rasrđeni piton je izašao, izazvao strahovitu kišu praćenu opštom poplavom, a zatim progutao obe žene i njihovu decu. Sve dok je zmija bila uspravljena, voda je pokrivala zemlju i rastinje. Ona se povukla pošto se zmija opet spustila na dno jezera.

Kao što Vomer to objašnjava, Murngeni svesno vezuju zmiju za kišni period koji svake godine izaziva poplavu. U tom kraju sveta smenjivanje vremenskih perioda tako je pravilno da se, kako to podvlači jedan geograf, može predskazati tačno u dan. U periodu od 2—3 meseca, padavine često dostižu količinu od 150 santimetara. Od 5 cm u oktobru, padavine dostižu nivo od 25 cm u decembru, a 40 cm u januaru; sušni period nailazi isto tako naglo. Jedan dijagram padavina u Port Darvinu, za period od 46 godina, mogao bi da predstavlja samu sliku zmije Jurlungur koja, izronivši iz svoga jezerceta, sa glavom koja dodiruje nebo, bljuje na zemlju vodu što izaziva poplavu (sl. 6).



Slika. 6. — Srednja visina padavina u Port Darvinu izračunata za

period od 46 godina. Prema Vorneru, Karta XI, str. 380.

Ova podela godine na dva različita perioda, jedan koji traje sedam meseci i odlikuje se velikom sušom, i drugi koji traje pet meseci i praćen je provalama oblaka i velikim plimama što plave priobalnu ravnicu u dubini od nekoliko desetina kilometara, udara pečat urođeničkoj aktivnosti i mišljenju. Kišni period primorava Murngene da se raštrkaju. U malim grupama oni se sklanjaju u nepoplavljene oblasti, gde im je život neizvestan, jer im prete glad i poplava. Ali kada se voda povuče, bujna vegetacija nikne za nekoliko dana, a životinje se pojavljuju: zajednički život opet počinje i izobilje caruje. Međutim, ništa od svega toga ne bi bilo moguće da voda nije preplavila i oplodila ravnicu.

Kao što vremenski periodi i vetrovi pripadaju dvema polovinama (kišni period, zapadni i severozapadni vetrovi pripadaju polovini Dua; a sušni period i jugoistočni vetrovi pripadaju polovini Jiritja), tako se i protagonisti velike mitske drame vezuju za kišni period (zmija) i sušni period (sestre Vavilak): prva predstavlja muški i posvećen elemenat, a druge dve ženski i neposvećen elemenat. Da bi život nastao, potrebno je da sarađuju oba ta elementa: kao što to mit objašnjava, da sestre Vavilak nisu počinile rodoskvrnuće i zagadile jezerce zmije Jurlungur, na zemlji ne bi bilo ni života, ni smrti; ni kopulacije, ni rasplođavanja; a ritam godišnjih doba ne bi postojao.

Mitski sistem i njegove predstave služe, dakle, za uspostavljanje odnosa homologije između prirodnih i društvenih uslova ili, tačnije, za definisanje zakona ekvivalentnosti između suprotnosti određenog značenja koje se sreću na različitim planovima: geografskom, meteorološkom, zoološkom, botaničkom, tehničkom, ekonomskom, društvenom, obrednom, religioznom i filosofskom. Tabela ekvivalentnosti ovako izgleda u glavnim crtama:

Čist, sakralan	mužjak	viši	oplođavajući (kiše)	neplodni period
Nečist, svetovan	ženka	niži	oplođen (zemlja)	plodni period

Pada u oči da ova tabela, koja izražava kanon urođeničke logike, krije u sebi jednu protivrečnost. Doista, muškarci su u njoj nadmoćni nad ženama, posvećeni nad neposvećenim, ono što je sakralno nad onim što je svetovno. Međutim, svi termini tabele koji izražavaju nadmoćnost odgovaraju kišnom periodu, periodu gladi, izolovanosti i opasnosti; dok termini koji izražavaju podređenost odgovaraju sušnom periodu, periodu izobilja i sakralnih rituala:

„Muška grupa uzrasta posvećenih dečaka predstavlja elemenat „zmiju", pomoću koga se vrši očišćenje, a sociološka grupa žena obrazuje nečistu grupu. Gutajući nečistu grupu muška zmijska grupa „guta" novoobraćenike [i tako ih prevodi] u ritualno čistu grupu odraslih, dok u isti mah svetkovanje potpunog rituala čisti čitavu grupu ili pleme."

„U murngenskoj simbolici, zmija predstavlja prirodno civilizatorsko načelo; to objašnjava činjenicu da se ona poistovećuje sa muškarcima, a ne sa ženama; u protivnom, morali bismo očekivati da muško načelo, za koje su vezane najviše društvene vrednosti, Murn geni vezuju za sušni period, koji istovremeno predstavlja i period godine sa najvećom vrednošću sa društvenog gledišta." (Vorner, str. 387).

Tako se, dakle, u izvesnom smislu potvrđuje primat infrastrukture: geografski uslovi, klima i njihove posledice na biološkom planu suočavaju urođeničku misao sa jednom protivrečnom situacijom: zaista postoje dva perioda, kao što postoje dva pola, dva društva i dva stepena kulture (jedna „visoka" — kultura posvećenih — i druga koja je „niska"; u pogledu ove distinkcije, ispor. kod Stenera I, na str. 77); ali, na planu prirode, plodni period je podređen neplodnom, dok, na planu društva, preovlađuje obrnut odnos između odgovarajućih članova. Prema tome, treba da odlučimo kakav smisao valja pripisati toj protivrečnosti. Kad bi plodni period bio proglašen za muški elemenat, pošto je on nadmoćan nad neplodnim periodom, i pošto su muškarci i posvećeni dečaci nadmoćni nad ženama i neposvećenim (u ovu kategoriju spadaju i žene), svetovnom i ženskom elementu

trebalo bi pripisati ne samo moć i efikasnost, već i neplodnost, što bi bilo dvostruko protivrečno, jer društvena moć pripada muškarcima, a prirodna plodnost ženama. Ostaje, dakle, drugi izbor, čija se ne manje stvarna protivrečnost može bar prikriti pomoću dvostruke dvojne podele celokupnog društva na muškarce i žene (između kojih se povlači razlika ne više samo na planu prirode, već i na planu rituala), a grupe muškaraca na starije i mlađe, posvećene i neposvećene, prema načelu da je među muškarcima odnos neposvećenih prema posvećenim isti kao i odnos žena prema muškarcima na planu globalnog društva. Ali, samim tim muškarci odustaju od toga da budu oličenje srećne strane života, jer oni ne mogu u isti mah da vladaju njome i oličavaju je. Neopozivo osuđeni na ulogu sumornih sopstvenika sreće koju mogu osetiti samo posredstvom neke druge osobe, oni će se ugledati na uzor koji im pružaju starci i mudraci iz njihovog plemena; upadljivo je da dva tipa osoba: žene, s jedne, i starci, s druge strane, predstavljaju, bilo kao sredstvo za postizanje sreće, bilo kao njeni gospodari, polove australijskog društva, i da mladići, da bi postali muževni, moraju privremeno da se odreknu žena i trajno se potčine starcima.

Nema sumnje, seksualne povlastice starih ljudi i nadzor koji oni sprovode nad jednom ezoteričnom kulturom i jezivim i tajanstvenim ritualima posvećivanja predstavljaju opšte crte australijskih društava; i na drugim mestima u svetu mogli bi se naći slični primeri. Mi, dakle, ne tvrdimo da se sve te pojave mogu objasniti kao posledica prirodnih, potpuno lokalizovanih uslova. Da bismo izbegli nesporazume, među kojima optužba da vaskrsavamo stari geografski determinizam svakako ne bi predstavljala onaj najmanji, treba dakle da jasnije izložimo svoju misao.

Na prvom mestu, prirodni uslovi se ne doživljavaju pasivno. Pored toga, oni ne postoje sami za sebe, jer su funkcija tehnika i načina života stanovništva koje ih definiše i daje im smisao koristeći ih u određenom pravcu. Priroda sama po sebi nije protivrečna; ona to može da bude samo sa stanovišta osobene ljudske delatnosti koja se u njoj obavlja; a svojstva sredine dobijaju različita značenja u zavisnosti od istorijskog i tehničkog oblika koji u njoj dobija ova ili ona vrsta delatnosti. S druge strane, čak i izdignuti na onaj ljudski nivo na

kome jedino postaju inteligibilni, odnosi čoveka sa prirodnom sredinom igraju ulogu predmeta mišljenja: čovek ih ne opaža pasivno, on ih razlaže — pošto ih je prethodno sveo na pojmove — da bi iz njih izvukao jedan sistem koji nikada nije unapred određen: pod pretpostavkom da je situacija istovetna, ona se uvek može sistematizovati na više načina. Zabluda Manharta i pristalica naturalističke škole bila je u tome što su poverovali da su prirodne pojave ono što mitovi nastoje da objasne: dok su one pre ono pomoću čega mitovi nastoje da objasne ne prirodne, već logičke realnosti.

Evo, dakle, u čemu je primat infrastruktura. Prvo, čovek je sličan igraču koji, kad seda za sto, uzima u ruku karte koje nije sâm izmislio, pošto su karte tekovina istörije i civilizacije. Drugo, svaki raspored karata posledica je njihove slučajne podele među igračima, i on se vrši bez njihovog znanja. Ima deljenja koja se moraju podnositi, ali koja svako društvo, kao i svaki igrač, tumači pomoću termina nekolikih, opštih ili posebnih sistema, to jest pravila jedne igre ili pravila jedne taktike. A dobro znamo da sa istim kartama razni igrači neće odigrati istu partiju, iako — opet zbog pravila igre — ne mogu sa bilo kakvim kartama odigrati bilo kakvu partiju.

Da bismo objasnili rasprostranjenost izvesnih socioloških rešenja koja se ne mogu protumačiti posebnim objektivnim uslovima, nećemo se pozvati na sadržinu, već na formu. Sadržina protivrečnosti manje je važna od činjenice da one postoje, i bio bi potreban sasvim izuzetan sticaj okolnosti da bi se društveni i prirodni poredak odmah mogli uklopiti u skladnu sintezu. Međutim, forme u kojima se protivrečnosti pojavljuju ni izdaleka nisu tako raznovrsne kao njihova empirijska sadržina. Nikada nećemo dovoljno naglasiti siromaštvo religijske misli; ono pokazuje da ljudi tako često pribegavaju istim sredstvima zato da bi resili probleme čiji konkretni elementi mogu da budu veoma različiti, ali kojima je zajedničko to da svi pripadaju „strukturama protivrečnosti".

Ali vratimo se opet Murngenima: jasno nam je kako sistem totemskih predstava omogućava objedinjavanje raznorodnih semantičkih oblasti, što se postiže prevazilaženjem protivrečnosti u ritualu čiji je zadatak da ih „odglumi": kišni period doslovno guta sušni period, kao što muškarac obljubljuje ženu, kao što posvećeni „gutaju"

neposvećene, kao što glad uništava izobilje, itd. Ali primer Murngena nije usamljen; i za druge oblasti na svetu raspolažemo značajnim indikacijama koje ukazuju na „kodiranje" jedne prirodne situacije pomoću totemskih termina. Postavljajući sebi pitanje zašto se u Severnoj Americi grom tako često predstavlja u obliku ptice, jedan poznavalac urođenika Odžibua iznosi sledeće zapažanje:

„Na osnovu meteoroloških posmatranja izlazi da prosečan broj dana sa grmljavinom počinje od jednog u aprilu, penje se do pet dana usred leta (jul), zatim opada na jedan jedini dan u oktobru. Ako pogledamo kalendar seobe ptica, utvrdićemo da vrste koje zimuju na jugu počinju da se pojavljuju u aprilu i iščezavaju skoro potpuno najkasnije u oktobru... Tako se „ptičji" karakter grom-pticâ donekle može racionalno objasniti pomoću prirodnih pojava i njjhovog posmatranja." (Helouvel, str. 32).

Ako želimo pravilno da protumačimo personifikacije prirodnih pojava, koje su česte među bogovima havajskih urođenika, treba, kao što je to Vorner uradio proučavajući to pitanje u Australiji, da proučimo meteorološka obaveštenja. Zaista je nemoguće tačno razlikovati i postaviti bogove Kane-hekili (mužjak u obliku kiše koja sipi), Ka-poha-'ka'a (mužjak) = nebo (koji pokreće stene), koji je istovetan sa Ka'uilanuimakeha (mužjak) = nebo (zaslepljujuće munje), itd., ako najpre ne prikupimo izvesne relevantne podatke:

„Kiše koje nailaze krajem januara i nastavljaju da padaju u februaru i martu... javljaju se u sledećim meteorološkim vidovima: najpre prekrivaju more i više delove kopna niski i tamni kumulusi koji su praćeni nepokretnošću vazduha koja izgleda zloslutna i kao da pritiska ljude; zatim počinje da odjekuje kratka i „odsečna" grmljavina što preteći odzvanja iz blizine, ili se čuje kao udaljena kanonada: zatim počinje sitna i tiha kiša, koja ubrzo postaje sve jača i pretvara se u pljusak praćen snažnom grmljavinom što se razleže nad višim delovima kopna obavljenim oblacima i kišnim zavesama, odlazeći polako duž planinskih grebena ili obilazeći planine, da bi često iščezla u pravcu mora nad kojim potmulo odjekuje pre nego što se povrati

pravcem suprotnim od onoga kojim se bila uputila duž grebena; tu pojavu izazivaju minijaturno ciklonsko dejstvo vetrova i konvekcija." (Hendi i Pukui, str. 118, beleška 17).

Ako se totemske predstave svode na jedan kôd koji omogućava prelaženje sa jednog sistema na drugi, bilo da je on sačinjen od termina uzetih iz prirode ili iz kulture, neko će možda zapitati zašto pravila za akciju prate te predstave: na prvi pogled bar, totemizam, ili ono što se smatra totemizmom prevazilazi okvir jednog običnog govora i ne zadovoljava se postavljanjem pravila o tome koji se znaci mogu združivati, a koji ne mogu; propisujući ili zabranjujući određene načine vladanja on zasniva jednu etiku; to bar, kako izgleda, proističe iz tako čestog vezivanja totemskih predstava za zabrane u ishrani s jedne, i eksogamna pravila, s druge strane.

Odmah ćemo odgovoriti da to pretpostavljeno vezivanje proističe iz jednog petitio principu. Ako smo se saglasili da totemizam definišemo istovremenom prisutnošću imena životinja ili biljaka, zabrana koje se tiču korišćenja odgovarajućih vrsta u ishrani i zabrane sklapanja braka između lica koja nose isto ime i poštuju istu zabranu, onda je jasno da veza između tih propisa postavlja pred nas jedan problem. Ali, kao što je odavno primećeno, svaki od tih propisa može se sresti potpuno sam, ili bilo koja dva od njih bez onog trećeg.

To je naročito jasno u zabranama u ishrani, koje obrazuju veliku i složenu celinu čiji samo jedan vid predstavljaju tzv. totemske zabrane (to jest zabrane koje proističu iz kolektivnog srodstva sa jednom prirodnom vrstom Ii jednom kategorijom pojava ili predmeta). Vrač iz plemena Ndembu, koji pre svega predskazuje događaje, ne sme da jede meso jednog glavonošca jer je koža te životinje nepravilno išarana pegama; u protivnom, njegova moć predskazivanja bila bi izložena opasnosti da zaluta desno i levo, umesto da se uredsredi na važna pitanja. Iz istih razloga on ne sme da jede zebrino meso, meso životinja sa dlakom zagasite boje (koje bi pomračile njegovu oštrovidnost), meso jedne vrste ribe sa oštrim kostima (one bi mogle da izbockaju njegovu jetru, koja je organ pomoću koga on predskazuje budućnost), ni više vrsta spanaća sa „klizavim" lišćem, da njegova moć ne bi iščezla. (V. V. Terner, 2, str. 47—48).

U periodu posvećivanja dečak iz plemena Luvala sme da mokri samo uz stablo sledećeg drveća: Pseudolachnostylis deckendti, Hymenocardia mollis, Afrormosia angolensis, Vangueriopsis lanciflora, Swartzia madagascariensis, a to su vrste tvrdog drveta koje simbolično predstavlja penis pri erekciji i čiji plodovi podsećaju na plodnost i život. Zabranjeno mu je da jede meso raznih životinja: Tilapia melanopleura, ribe sa trbuhom crvenim kao krv; Sarcodaces sp. i Hydrocyon sp. sa oštrim zubima, jer one simbolično predstavljaju bolove koji su posledica obrezivanja; Clarias sp., čija lepljiva koža podseća na posekotine što sporo zarastaju; španskog konja sa dlakom prošaranom pegama, koja je simbol lepre; divljeg zeca sa oštrim sekutićima i ljute paprike koje podsećaju na patnje obrezanog dečaka, itd. Posvećene devojke moraju da se pridržavaju paralelnih zabrana (K. M. N. Vajt, I, 2).

Naveli smo ove zabrane jer su specijalizovane, jasno definisane, precizno i racionalno obrazložene; u opštoj kategoriji zabrana u vezi sa ishranom one se mogu postaviti nasuprot totemskim zabranama, od kojih se lako mogu razlikovati. Ali Tesman je u Fanga iz Gabona popisao velik broj zabrana koje ne predstavljaju samo ekstremne tipove, već i prelazne oblike, čime se objašnjava kako je moglo doći do toga da čak i neki pobornici tumačenja pomoću totema žučno osporavaju postojanje totemizma u Fanga.

Zabrane koje Fangi nazivaju opšitim terminom beki važe, u zavisnosti od slučaja, za žene i muškarce, posvećene i neposvećene, adolescente i odrasle osobe, bračne parove koji očekuju ili ne očekuju dete. S druge strane, one se uklapaju u veoma raznolika semantička polja. Ne treba jesti ono što se nalazi u slonovim kljovama, jer je to meka i gorka supstancija; slonovu surlu, jer od nje mogu da omekšaju udovi; ovce i koze, da se od njih ne bi primilo dahtavo disanje; trudne žene ne smeju da jedu veveričino meso, jer je ono uzrok teških porođaja (ispor. s prethodnim tekstom na str. 105); devojkama je posebno zabranjeno da jedu mišje meso zato što je miš drzak, krade maniok onda kada se on pere pa bi zato devojke bile izložene opasnosti da budu isto tako „ukradene"; ali mišje meso je zabranjeno i na jednom širem planu, jer miš živi pokraj naselja i smatra se članom porodice... Meso izvesnih ptica se ne jede bilo zbog njihovog

neprijatnog kreštanja, bilo zbog njihovog fizičkog izgleda. Deca ne treba da jedu larve vilinog konjica jer bi zbog njih mogla da izgube sposobnost zadržavanja mokraće.

Hipotezu o jednom dijetetskom iskustvu, koju je Tesman prvi uzeo u obzir, nedavno je ponovo postavio Fišer povodom verovanja urođenika iz Ponapea da kršenje tabua u ishrani povlači za sobom fiziološke poremećaje po opisu vrlo slične pojavama alergije. Ali ovaj autor pokazuje da je, čak i kod nas, poreklo alergijskih poremećaja psihosomatsku: u mnogih osoba oni su posledica kršenja tabua psihološke i moralne prirode. Na izgled prirodan, taj simptom spada u nadležnost dijagnoze na planu kulture.

U Fanga, kod kojih smo naveli samo nekoliko zabrana, uzetih nasumce sa impozantne liste koju je Tesman sastavio, pre je reč o religijskim analogijama: tako se rogate životinje vezuju za mesec, dok šimpanzo, svinja, piton itd. imaju simboličnu ulogu u izvesnim kultovima. Da te zabrane nisu posledica bitnih svojstava određene životinje, već mesta koje im je dato u jednom ili više sistema značenja, jasno proizlazi iz činjenice da je biserkino meso zabranjeno posvećenim ženama iz ženskog kulta Nkang, dok u muškim kultovima obrnuto pravilo odnosi prevagu: meso kultne životinje mogu jesti posvećeni, ali ono je zabranjeno iskušenicima. (Tesman, str. 58—71).

Postoje, dakle, zabrane u ishrani koje su organizovane u jedan sistem, iako su vantotemske ili paratotemske. Zauzvrat, u mnogim sistemima, po tradiciji smatranim totemskim, postoje zabrane koje se ne odnose na ishranu. Jedina zabrana u ishrani koja je uočena u urođenika Bororo iz središnje oblasti Brazila odnosi se na meso jelena, to jest netotemskih vrsta; ali životinje ili biljke koje služe kao eponim klanovima i podklanovima nisu, izgleda, predmet posebnih zabrana. Povlastice i zabrane koje su u vezi sa pripadnošću određenom klanu ispoljavaju se na drugom planu: reč je o raznim tehnikama, sirovinama i ukrasima, pošto se svi klanovi, naročito u vreme svetkovina, razlikuju po ukrasima od perja, sedefa i drugih materija, kod kojih su ne samo priroda, već i oblik i način obrade strogo utvrđeni za svaki klan. (Levi-Stros 2, glava XXII).

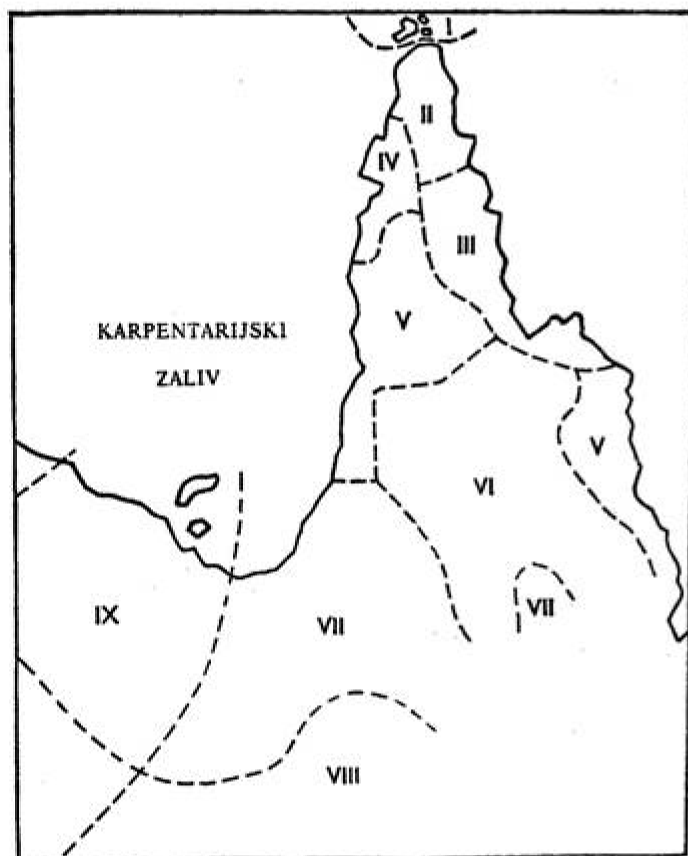
I Tlingit Indijanci koji žive na severnoj obali Aljaske imaju svoje klanske grbove i ambleme koje ljubomorno čuvaju, ali na njima

predstavljene ili dočarane životinje nisu predmet nikakve zabrane, osim ako je ona izrečena u podrugljivom obliku: pripadnicima klana vuka zabranjeno je da odgajaju tu životinju, a pripadnicima klana gavrana tu pticu koja je njihov eponim; a kažu i da se pripadnici klana žaba plaše tih životinja (Meklelen).

U Algonkina iz središnih oblasti SAD nije zabranjeno koristiti za ishranu meso životinja čija imena nose klanovi; klanovi se međusobno razlikuju naročito po šarama na telu, posebnoj odeći i upotrebi specijalne ceremonijalne hrane. U Foks Indijanaca klanske zabrane ne odnose se nikada ili gotovo nikada na ishranu, ali su veoma raznovrsne: pripadnicima klana groma zabranjeno je da crtaju na zapadnoj strani stabala, kao i da se nagi umivaju; pripadnici klana ribe ne smeju da pravepregrade za ribolov, a pripadnici klana medveda da se penju na drveće. Pripadnici klana bizona ne smeju da deru kožu nekog papkara ni da ga gledaju dok crkava; pripadnici klana vuka ne smeju da sahranjuju svoje mrtve, ni da tuku pse; pripadnici klana ptice ne treba da nanose zlo pticama; pripadnicima klana orla zabranjeno je da nose pera u kosi. Pripadnici klana „poglavice" nikada ne smeju da govore rdavo o jednom ljudskom biću, pripadnici klana dabra ne smeju da prelaze reku plivajući, a pripadnici klana belog vuka nemaju pravo da viču. (Mičelson, 2).

Čak i tamo gde su zabrane u ishrani najočiglednije, iznenađeni smo kada konstatujeno da one retko predstavljaju opšterasprostranjenu crtu. Na jednom tako jasno izdvojenom području kao što je poluostrvo Jork u severnoj Australiji, opisano je i analizirano desetak srodnih kultura (koje obuhvataju stotinak plemena). Sve one imaju jedan ili više oblika totemizma: oblik polovine, odeljka, klana ili kultne grupe, ali samo u nekima od njih postoje i zabrane u ishrani. U klanskom totemizmu Kauralaiga, koji su patrilinearni, postoje i zabrane. Obrnut je slučaj u Jathaikena, koji su takođe patrilinearni, jer je kod njih u ishrani zabranjena samo upotreba totema za posvećivanje koji se prenose po majčinoj liniji. Urođenici Koko Jao imaju toteme polovine koji se prenose po majčinoj liniji i čije se meso ne sme jesti, klanske toteme što se prenose po očevoj liniji i čije se meso sme jesti i, najzad, toteme za posvećivanje koji se prenose po majčinoj liniji i čije se meso ne sme jesti. Tjongandji imaju samo

klanske toteme po očevoj liniji, za koje ne postoji nikakva zabrana. Okerkile se dele na dve grupe, istočnu i zapadnu; u jednoj postoje zabrane, u drugoj ne. Majthakudi se uzdržavaju od trošenja mesa klanskih totema koji su, u njih, matrilinearni iako su patrilinearni, Lajerdila se pokoravaju istom pravilu. (Šarp, sl. 7).



Slika. 7. — Tipovi totemske organizacije na poluostrvu rta Jork (prema Sarpu). — I. Tip Kauralaig. — II. Tip Jaithaikeno. — III. Tip Koko Jao. — IV. Tip Tjongandji. — V. Tip Jir Joront. — VI. Tip Olkol. — VII. Tip Okerkila. — VIII. Tip Maithakudi. — IX. Tip Lajerdila.

Kao što primećuje autor prethodnih zapažanja:

„Zabrana ubijanja i upotrebe u ishrani totema koji se mogu jesti uvek je vezana za majčine kultove i društveni totemizam po majčinoj liniji. Zabrane su raznovrsnije onda kada su u pitanju kultni totemi koji

se prenose po očevoj liniji, i onda ih češće srećemo među totemima polovina nego među totemima klanova." (Šarp, str. 70).

Tako je u jednoj posebnoj oblasti potvrđen opšti odnos između zabrana u ishrani i institucija, koji — kako je to Elkin otkrio — važi za čitav australijski kontinent. Kako su društvene institucije uopšte, a u Australiji posebno, delo muškaraca, možemo reći da postoji bliska veza između mužjaka i potrošača, i ženke i proizvoda namenjenog potrošnji, i na to ćemo se kasnije vratiti.

Najzad,, poznati su i slučajevi u kojima se pojam zabrane u ishrani potpuno menja: od zabrane ona postaje obaveza; a ova pogađa ne mene, već drugoga; najzad, ona se ne odnosi na totemsku životinju kao hranu, već na hranu te hrane. Ova značajna transformacija bila je zapažena u izvesnim grupama Čipeva Indijanaca, koji dopuštaju da se ubije totem i jede njegovo meso, ali ne i da se on vređa. Ako se neki urođenik podsmeva životinji koja je eponim jednog drugog urođenika, ili je vređa, ovaj o tome obaveštava svoj klan koji priprema gozbu, gde se poglavito služi hrana totemske životinje; tako se, ako je u pitanju medved, služe divlje bobice i semenke. Svečano pozvan, urođenik koji je vređao totem primoran je da jede — „da pukne", kako kažu informatori — sve dok ne prizna totemovu moć. (Ricenthaler).

Iz tih činjenica mogu se izvući dva zaključka. Na prvom mestu, razlika između vrste koja se sme i vrste koja se ne sme jesti objašnjava se manje škodljivošću koja se pripisuje zabranjenoj vrsti, dakle bitnim fizičkim ili mističkim svojstvima, nego nastojanjem da se napravi razlika između „obeležene" (u značenju koje lingvisti daju toj reči) i „neobeležene" vrste. Zabraniti upotrebu izvesnih vrsta za ishranu samo je jedan od mogućih načina da se potvrdi kako one imaju određeno značenje, i praktično pravilo ukazuje se ovde kao instrument u službi značenja u jednoj logici koja, pošto je kvalitativna, može da operiše ponašanjima kao i slikama. Sa ovoga stanovišta izvesna ranija zapažanja moći će da izgledaju dostojnija pažnje nego što se to obično mislilo: opisano je da društvenu organizaciju Vakelbura iz Kvinslenda, u Istočnoj Australiji, obrazuju četiri strogo eksogamne klase; ali one su, ako tako možemo da kažemo, „endokulinarske". Ta odlika je još Dirkemu izgledala sumnjiva, i Elkin

podvlači da se ona navodi samo u jednom malom verodostojnom svedočanstvu. On, međutim, primećuje da se u mitologiji Aranda navodi slična situacija, pošto su se totemski preci hranili isključivo svojom posebnom hranom, dok je danas situacija obrnuta: svaka totemska grupa hrani se drugim totemima, a ne jede svoje toteme.

Ovo Elkinovo zapažanje značajno je zato što jasno pokazuje da se hipotetična organizacija u Vakelbura može transformisati u instituciju Aranda, samo pod jednim uslovom: da se svi termini toga sistema preokrenu: u Aranda totemi nisu pertinentni u odnosu na sklapanje braka, ali jesu u odnosu na ishranu: totemska endogamija je moguća, ali ne i endokuhinja; u Vakelbura, kod kojih je, reklo bi se, endokuhinja imperativna, izgleda da je totemska endogamija bila predmet posebno stroge zabrane. Tu je, bez sumnje, reč o jednom odavno izumrlom plemenu o kome raspolažemo protivrečnim obaveštenjima (u tom pogledu treba uporediti Frejzerovo tumačenje, tom I, str. 423, sa Dirkemovim tumačenjem, str. 215, beleška 2). Ali upadljivo je da simetrija sa institucijama Aranda i dalje ostaje, bez obzira na to koje se tumačenje usvoji: odnos za koji se pretpostavlja da postoji između pravila o sklapanju brakova i pravila u ishrani ukazuje se samo ili kao suplementaran, ili kao komplementaran. Međutim, primer ženskih ili muških kultova u Fanga pokazao nam je da se može „reći ista stvar" pomoću pravila istovetnih u pogledu oblika, ali obrnutih u pogledu sadržine. U australijskim društvima — na primer kada su „obeležene" vrste hrane malobrojne, pa čak i onda kada se one svode na jednu jedinu vrstu, kao što se to često događa—zabrana predstavlja najefikasniju metodu diferenciranja; ali ako se broj „obeleženih" vrsta hrane poveća (što je česta pojava, kao što smo to videli na str. 123, u onih plemena iz Severne Australije gde se pored vlastitog totema poštuju i totemi majke, oca i majčine majke), shvatićemo da, iako pri tom duh institucija ostaje nepromenjen, specifična obeležja, prirodno, postaju obrnuta, i da, kao kada je fotografija u pitanju, „pozitiv" može da bude čitljiviji od „negativa", mada prenosi istu informaciju.

Zabrane i propisi u vezi sa ishranom ukazuju se, dakle, kao teorijski ekvivalentna sredstva za „označavanje značenja" u logičkom sistemu čije delove predstavljaju (u celosti ili delimično) vrste koje se mogu jesti. Ali i sami ti sistemi mogu da budu različiti, što nas navodi

na jedan drugi zaključak. Ništa ne ukazuje na postojanje totemizma u Bušmana iz Južne Afrike, koji se, međutim, pridržavaju strogih i zamršenih zabrana u ishrani. Ali taj sistem funkcioniše kod njih na jednom drugom planu.

Zabranjeno je, ςοχα, jesti meso svake divljači ubijene strelom sve dok poglavica ne pojede jedan njen komad. Zabrana se odnosi na jetru, koju lovci jedu na licu mesta, ali koja u svim okolnostima ostaje ςοχα za žene. Pored tih opštih pravila, postoje stalne ςοχα za izvesne funkcionalne i društvene kategorije. Tako, na primer, lovčeva žena može da jede samo meso ili površinsko salo zadnjih butova životinje, njenu utrobu i šape. Ti komadi predstavljaju deo određen za ženu i decu. Mladići imaju pravo na dijafragmu, bubrege, polne organe i sise, a lovac na plećke i rebra sa jedne polovine životinje. Poglavičin deo čine debeo komad od svake četvrtine i pečenice, i po jedan kotlet sa obe strane grudi (Furi).

Na prvi pogled, ne može se zamisliti stistem koji bi manje ličio na sistem „totemskih" zabrana. Pa ipak, jedna vrlo jednostavna transformacija omogućava prelaženje iz jednog u drugi sistem: dovoljno je zameniti etnozoologiju etnoanatomijom. Totemizam polazi od logičke ekvivalentnosti druršva prirodnih vrsta i sveta društvenih grupa; Bušmani polaze od iste formalne ekvivalentnosti, ali između sastavnih delova organizma jedne životinje i funkcionalnih klasa jednoga društva, to jest društva koje je i samo viđeno kao jedan organizam. I u jednom i u drugom slučaju prirodna podela i društvena podela su homologne; a izbor jedne podele na jednom planu podrazumeva usvajanje odgovarajuće podele na drugom planu, bar kao privilegisane forme.[40]

Čitava naredna glava biće posvećena istovetnom tumačenju odnosa između endogamije i eksogamije, koji se empirijskim putem mogu posmatrati i rezultat su transformacije u okviru jedne grupe. U ovoj glavi zadovoljićemo se, prema tome, uspostavljanjem veze između tog problema i problema koji smo upravo pretresli.

Između pravila o sklapanju brakova i zabrana u ishrani postoji najpre jedna stvarna veza. Kako u Tikopija iz Okeanije tako i u Nuera iz Afrike, muž ne jede životinje ili biljke koje njegova žena ne sme da

jede, zato što uneta hrana doprinosi stvaranju sperme: kad bi muž drukčije postupio, on bi prilikom snošaja uneo zabranjenu hranu u telo svoje žene. (Fert, I, str. 319—329, Evenz-Pričed 2, str. 86). U svetlosti prethodnih zapažanja zanimljivo je napomenuti da Fangi obrnuto rasuđuju: jedan od mnogih razloga iz kojih je zabranjeno jesti srž koja se nalazi u slonovim kljovama jeste taj što bi penis mogao da postane isto tako mek kao desni ovoga debelokošca (koje su, izgleda, veoma meke). Iz obzira prema svome mužu žena takođe poštuje tu zabranu, inače bi mogla da ga iscrpe za vreme snošaja (Tesman, str. 70—71).

Ova poređenja u stvari samo ilustruju na pojedinim slučajevima vrlo duboku analogiju koju, kako izgleda, ljudska misao uspostavlja svuda u svetu između polnog čina i uzimanja hrane, tako da ih vrlo velik broj jezika označava istim imenom.[41] Na joruba jeziku radnje „jesti" i „oženiti se" izražavaju se istim glagolom, koji ima opšte značenje „dobiti, steći": ta je upotreba simetrična upotrebi u francuskom jeziku, koji se služi glagolom „consommer" kada je reč o braku i o obedu. Na jeziku urođenika Koko Jao sa poluostrva Jork, reč kuta kuta ima dvojako značenje rodoskvrnuća i ljudožderstva, koji predstavljaju hiperbolične oblike seksualnog čina i hranjenja; iz istoga razloga, hranjenje totemom i rodoskvrnuće označavaju se istom rečju u Ponapeu; a kod afričkih urođenika Masona i Matabele, reč totem ima takode značenje „sestrina vulva", što predstavlja posrednu potvrdu ekvivalentnosti između seksualnog opštenja i uzimanja hrane.

Ako hranjenje totemom predstavlja oblik ljudožderstva, onda je razumljivo što stvarno ili simbolično ljudožderstvo može da predstavlja kaznu namenjenu onima koji, hotimično ili ne, krše zabranu: takva je kazna simbolično pečenje krivca u peći na ostrvu Samoa. Ali tu ekvivalentnost ponovo potvrđuje paralelni običaj Votjobaluka iz Australije, koji u svojoj totemskoj grupi stvarno jedu čoveka što je počinio zločin otevši ženu kojom se po eksogamnom zakonu nije mogao oženiti. Ne tražeći primere tako daleko i ne pozivajući se na druge egzotične rituale, navešćemo Tertulijana: „Proždrljivost vodi razvratu". (De Jejune, I) i sv. Jovana Hrizostoma: „Post je početak čednosti". (Homilia in Epistolam II ad Thessalonicenses).

Mogli bismo navesti bezbroj ovakvih poređenja; ona koja smo

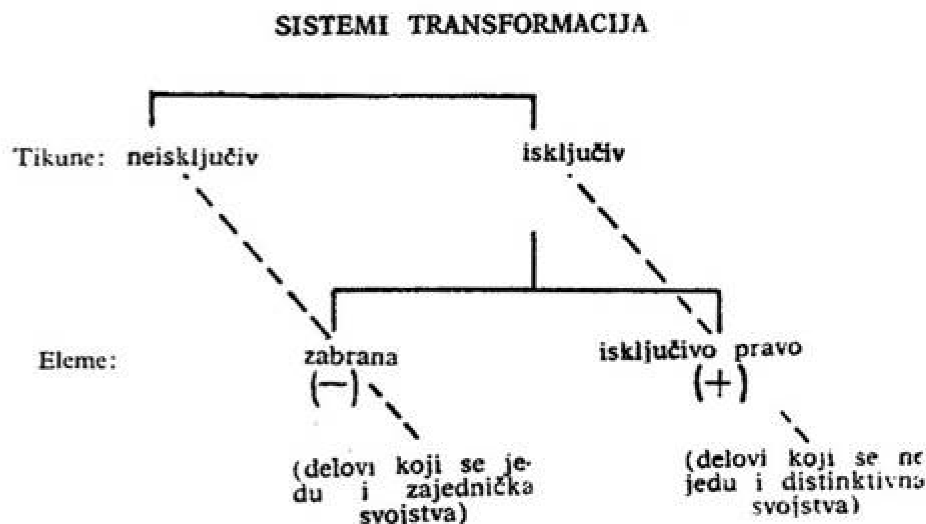
naveli primera radi pokazuju koliko su uzaludni pokušaji da se uspostavi odnos prvenstva između zabrana u ishrani i eksogamnih pravila. Veza između njih nije uzročna, već metaforična. Seksualna veza i veza u ishrani odmah se zamišljaju kao slične, čak i danas: da bismo se u to uverili, dovoljno je da uzmemo za primer izraze iz argoa kao što su „faire frire" i „passer à la casserole".[42] Ali šta je uzrok te pojave, i njene univerzalnosti? I ovde se na nivo logike dospeva putem semantičkog osiromašavanja: najmanji zajednički sadržalac sjedinjavanja između osoba različitog pola i sjedinjavanja osobe koja jede sa onim što ona jede jeste u tome što i jedno i drugo dovode do *sjedinjavanja pomoću komplementarnosti:*

„Ono što je nepokretno predstavlja hranu bića koja se kreću, životinje bez raskidača služe kao hrana životinjama sa raskidačima, životinje bez šapa životinjama sa šapama, dok bojažljivi postaje plen odvažnoga." (Manuovi zakoni V, 30).

Ako je, prema ekvivalentnosti koja nam je najbolje poznata i koja je u svetu bez sumnje najrasprostranjenija, mužjak onaj koji proždire, a ženka ona koja je proždrana, ne treba zaboraviti da je obrnuta formula često data, na mitskom planu, u temi vagina dentata, koja je — što je značajno — „kodirana" terminima što se odnose na ishranu, to jest direktnim stilom (potvrđujući tako onaj zakon mitske misli po kome se transformacijom metafore dobija metonimija). Moguće je, uostalom, da tema vagina dentata odgovara, ne više obrnutoj, već normalnoj perspektivi u seksualnoj filosofiji Dalekog Istoka, gde se, kao što pokazuju Van Gulikovi radovi (I, 2), za muškarca tehnika polnog opštenja sastoji pre svega u tome da ne dozvoli da žena iscrpe njegovu vitalnu snagu, i u tome da tu opasnost okrene u svoju korist.

To logičko podređivanje sličnosti razlici dobro se vidi u složenim stavovima izvesnih naroda koje nazivaju totemskim narodima prema delovima tela životinja čije ime oni nose. Tikune sa gornjeg Solimoesa, u kojih postoji „hipertotemska" eksogamija (pripadnici klana tukana ne smeju ni da se žene osobom iz svoga klana, ni da stupaju u brak sa pripadnicom nekoga klana koji nosi ptičje ime, itd.), slobodno jedu meso životinje čije ime nose, ali poštuju i čuvaju jedan

sakralni deo, a druge delove upotrebljavaju kao ukrase po kojima se razlikuju od drugih urođenika (Alviano). Totemska životinja raščlanjuje se, dakle, na deo koji se upotrebljava u ishrani, deo koji se poštuje, i amblemski deo. U Elema urođenika sa juga Nove Gvineje postoje vrlo stroge zabrane u vezi sa upotrebom njihovih totema u ishrani, ali svaki klan ima isključivo pravo da kao ukrase upotrebljava kljun, pera iz repa, itd. (Frejzer, knj. II, str. 41). U oba ova slučaja potvrđuje se, dakle, suprotnost između delova koji se mogu, i delova koji se ne smeju koristiti u ishrani, suprotnost homologna suprotnosti između kategorija hrane i amblema. U Elema na tu suprotnost ukazuje jedna dvojaka isključivost koja je negativna ili pozitivna: u odnosu na totemsku vrstu svaki klan uzdržava se od upotrebe njenog mesa u ishrani, ali zadržava delove koji označavaju njena specifična obeležja. Tikune su isključivi i u odnosu na karakteristične delove, ali prema mesu (po kome i različite životinje čije se meso može jesti liče jedna na drugu kao hrana) imaju stav kao i ostali. Ta grupa stavova može se predstaviti na sledeći način:



Krzno, perje, kljun i zubi mogu biti moji, jer oni predstavljaju ono po čemu se životinja čije ime nosim i ja razlikujemo: tu razliku čovek uzima kao amblem, a i zato da bi potvrdio svoju simboličnu vezu sa životinjom; dok su delovi koji se mogu jesti, pa prema tome i asimilovati, znak stvarne telesne istorodnosti. Ali, nasuprot onome što

se pretpostavlja, pravi cilj zabrane u ishrani jeste da tu istorodnost porekne. Etnolozi su pogrešili izdvojivši samo drugi vid, jer ih je on doveo do toga da taj odnos između čoveka i životinje shvate kao jednoznačan, kao odnos istovetnosti, srodnosti ili participacije. Uistinu, stvari su beskrajno složenije: između kulture i prirode vrši se razmena, sličnosti se menjaju za razlike koje se javljaju čas između životinja, s jedne, i ljudi, s druge strane, čas među samim životinjama i ljudima.

Razlike među životinjama koje čovek može da izdvoji iz prirode i prenese u kulturu (bilo opisujući ih u obliku suprotnosti i kontrasta, dakle konceptualizujući ih, bilo uzimajući konkretne ali nepropadljive delove: pera, kljunove, zube, što takođe predstavlja jedan vid „apstrahovanja") grupe ljudi preuzimaju kao svoj amblem kako bi prikrile svoju međusobnu sličnost. Međutim, iste grupe ljudi odbijaju da jedu iste životinje, što znači da se poriče sličnost između čoveka i životinje koja proističe iz mogućnosti da prvi asimiluje meso druge, ali samo zato što se uviđa da bi obrnut stav podrazumevao da ljudi priznaju kako oni i životinje imaju zajedničku prirodu. Potrebno je, prema tome, da meso bilo koje životinje ne može da asimiluje bilo koja grupa ljudi.

Jasno je da drugi postupak proizlazi iz prvog kao njegova moguća, ali ne i nužna posledica: totemske klasifikacije ne povlače uvek za sobom zabrane u ishrani, i one su im logički podređene. One, prema tome, ne postavljaju jedan poseban problem. Ako pomoću zabrana u ishrani ljudi poriču stvarnu animalnost svoje ljudske prirode, oni to čine zato što su prinuđeni da preuzmu simbolična obeležja pomoću kojih razlikuju životinje jednu od druge (i koja im pružaju prirodan model diferencijacije), da bi između sebe stvorili razliku.

GLAVA ČETVRTA - TOTEM I KASTA

Razmena žena i razmena hrane predstavljaju načine koji obezbeđuju čvrsto povezivanje društvenih grupa, ili omogućavaju da se ta čvrsta povezanost ispolji. Razumljivo je dakle što, s obzirom da su tu u pitanju postupci istoga tipa (koji se, uostalom, obično zamišljaju kao dva vida istog postupka), oni, u zavisnosti od slučaja, mogu da budu bilo istovremeno prisutni dejstvujući zajedno (oba na planu stvarnosti, ili samo jedan na planu stvarnosti, a drugi na simboličnom planu), bilo naizmenično prisutni kada samo jednome od njih pada u deo da obavlja tu funkciju, ili je simbolično predstavlja ako je ona na neki drugi način obezbeđena, što takođe može da se dogodi u odsustvu oba ova postupka:

„Ako u jednom narodu uporedo postoje eksogamija i totemizam, uzrok toj pojavi leži u tome što je taj narod smatrao za potrebno da ojača društvenu koheziju koju je totemizam već uspostavio prilagođavajući joj još jedan drugi sistem koji se pridružuje prvom na planu fizičkog i društvenog srodstva, a razlikuje se od njega, ne suprotstavljajući mu se, po tome što isključuje kosmičko srodstvo. Eksogamija je podobna da igra tu istu ulogu u globalnim društvima konstituisanim na drugačijim osnovama, a ne na totemizmu; stoga se geografski raspored ovih dveju institucija poklapa samo na nekoliko mesta na zemljinoj kugli." (Van Genep, str. 351—352).

Ipak, znamo da eksogamija nikada nije potpuno odsutna, jer — s obzirom na to da grupa produžava svoj život neminovno preko žena — jedino razmenama žena uvek odgovara neka stvarna sadržina, čak i ako specifični način na koji ih svako društvo organizuje, ili na koji ono zamišlja njihov mehanizam, omogućava da se u njih unese više ili manje simbolične sadržine. Pri razmeni hrane stvari stoje drugačije: žene iz plemena Aranda stvarno rađaju decu, ali muškarci iz istog plemena zadovoljavaju se time što pretpostavljaju da su njihovi rituali uzrok razmnožavanja totemskih vrsta. U prvom slučaju, reč je pre svega o jednom načinu delanja, čak i ako je on opisan pomoću jednog

konvencionalnog jezika koji mu, sa svoje strane, nameće određene stege; u drugom slučaju, u pitanju je samo jedan način izražavanja.

Bilo kako bilo, primeri istovremenog korišćenja oba ta načina naročito su privukli pažnju, zato što im je ponavljanje iste sheme na dva različita plana davalo veću postojanost i doprinosilo da izgledaju jednostavniji. Ti razlozi su naročito uticali da se totemizam definiše pomoću paralelizma zabrana u ishrani i pravila eksogamije, i da se ta suplementarnost običaja proglasi za izuzetnu pojavu. Međutim, postoje slučajevi gde odnos između njih nije suplementaran, već komplementaran, pošto tada ženidbeni običaji i običaji u ishrani stoje u dijalektičkom odnosu. Očigledno, i taj vid pripada istoj grupi. Međutim, humanističke nauke mogu da nadu predmet za svoja izučavanja samo na nivou grupe, a ne na nivou ove ili one proizvoljno izdvojene njene transformacije.

U jednoj od prethodnih glava naveli smo svedočanstvo jednog botaničara koje potvrđuje najveću moguću čistotu semenih vrsta u poljoprivredi takozvanih primitivnih naroda, a osobito u Indijanaca koji žive u Gvatemali. Ali, s druge strane, zna se da u tom području vlada pravi strah od poljoprivrednih razmena: presađena sadnica može da povuče za sobom duh biljke koja će iščeznuti iz mesta gde je prvobitno bila gajena. Prema tome, može se vršiti razmena žena, ali se zato odbija razmena semena. To se često događa u Melaneziji.

Stanovnici ostrva Dobu, koje se nalazi jugoistočno od Nove Gvineje, podeljeni su na matrilinearne rodove koji se zovu sušu. Muž i žena neminovno potiču iz različitih sušu i donose svako svoje sadnice ignama odgajane u zasebnim vrtovima, koje nikada ne mešaju. Nema spasa onome koji nema svoje seme: žena bez svoga semena ne bi uspela da se uda i bila bi primorana da lovi ribu, krade ili prosi; s druge strane, seme koje ne bi poticalo iz sopstvenog sušu ne bi niklo, jer je zemljoradnja moguća samo zahvaljujući tome ritualu. Ove mere predostrožnosti i skrupule počivaju na verovanju da su igname ljudska bića: „One imaju decu, kao i žene... " Noću šetaju, pa se čeka da se one vrate da bi se pristupilo branju. Otuda pravilo da ih ne treba vaditi iz zemlje suviše rano izjutra: moglo bi se dogoditi da se igname još nisu vratile. Otuda i ubeđenje da je zemljoradnik kome su igname odlično rodile čarobnjak koji je umeo da nagovori igname svojih

suseda da se presele i nastane u njegovom vrtu. Čoveka sa bogatom berbom smatraju lopovom koji je imao sreće (Fortjun, 2).

I u samoj Francuskoj do nedavno su postojala verovanja istoga tipa: u srednjem veku kažnjavala se smrću „veštica koja je prljala žita i nanosila im štetu, i koja je, recitujući psalam Super aspidem ambulabis, odnosila žito sa njiva i odmah punila svoj ambar tom dobrom pšenicom." A još do nedavno je u Kibžaku (Perigor) magijsko prizivanje obezbedivalo onome ko bi ga izgovorio lepu količinu repe: „Neka repa naših suseda bude velika kao zrno prosa, repa naših rođaka kao zrno pšenice, a naša kao glava vola Fovela!" (Rokal, str. 164—165).

Međutim, izuzimajući minimalnu eksogamiju koja je posledica zabrane sklapanja brakova između lica koja su u bliskom srodstvu, evropska seljačka društva sprovodila su strogu lokalnu endogamiju. A značajno je da na Dobiju krajnje čistunska endozemljoradnja može da izgleda kao simbolična kompenzacija za eksogamiju na planu plemena i sela, koja se sprovodi sa osećanjem odvratnosti, ako ne čak i užasavanja: i pored toga što je endogamija obično moguća u lokalnom okviru — koji obuhvata od 4 do 20 susednih sela — smatra se da ženidba, čak i sa ženom iz nekog drugog obližnjeg sela, prepušta muškarca na milost i nemilost ubica i vračeva, i muž uvek drži svoju ženu za potencijalnu vračaru koja je spremna da ga prevari sa svojim prijateljima iz detinjstva i da ga uništi zajedno sa njegovom porodicom (Fortjun, 2). U ovakvom slučaju endopoljoprivreda jača skrivenu težnju ka endogamiji, osim ako simbolično ne izražava neprijateljstvo prema pravilima jedne privremene eksogamije koja se preko volje poštuje. Ta situacija je obrnuto simetrična onoj što preovlađuje u Australiji, gde zabrane u ishrani i eksogamna pravila jačaju jedni druge i, kao što smo videli, na simboličniji i jasno konceptualizovan način u patrilinearnim društvima (gde su zabrane u ishrani elastične i izražene prvenstveno terminima koji pripadaju polovinama, to jest na jednom već apstraktnom planu koji je podesan za dvočlano kodiranje pomoću parova suprotnosti), a na bukvalniji i konkretnij i način u matrilinearnim društvima (gde su zabrane stroge i iskazane klanskim terminima za koje često možemo da posumnjamo da pripadaju sistematskim skupinama s obzirom na istorijske i

demografske činioce koji su u njihovoj genezi morali odigrati presudnu ulogu.)

Osim ovih slučajeva pozitivnog ili negativnog paralelizma, postoje drugi slučajevi u kojima se uzajamnost između društvenih grupa izražava samo na jednom planu. Pravila za sklapanje brakova u Omaha Indijanaca formulisana su na sasvim drugačiji način nego u Aranda: umesto da, kao kod ovih poslednjih, klasa bračnog druga bude tačno određena, dopušteno je sklapanje braka sa pripadnicima svih klanova koji nisu izričito zabranjeni. Na planu ishrane, međutim, Omaha imaju rituale vrlo slične intišiumi:[43] sveti kukuruz poveren je na čuvanje izvesnim klanovima, koji ga svake godine dele drugim klanovima kako bi oživeli njihovo seme (Flečer i La Fleš). Totemski klanovi Nanda iz Ugande nisu eksogamni; ali tu „nefunkcionalnost" na planu razmene žena nadoknađuje izuzetno velik broj klanskih zabrana, ne samo na planu ishrane, već i u sferi tehničke i ekonomske delatnosti, odevanja i prepreka za sklapanje braka, koje su posledica ove ili one pojedinosti iz ličnog života osobe sa kojom je zabranjeno stupiti u brak (Holis). Pomoću tih razlika nemoguće je izgraditi jedan sistem; izgleda da su razlike između tih grupa pre posledica težnje da se prihvate sva statistička kolebanja, što u jednom drugom vidu i na jednom drugom planu predstavlja takode metod kojim se služe takozvani „Kru-Omaha" sistemi i savremena zapadna društva da bi obezbedili opštu ravnotežu u razmenama žena.[44]

Ti metodi povezivanja, koji su složeniji od onih koji proističu samo iz pravila eksogamije ili zabrana u ishrani, ili čak i iz jednih i drugih zajedno, naročito su upadljivi u Baganda (bliskih Nandima), jer izgleda da kod njih postoje svi njihovi oblici. Bagande su bile podeljene približno na 40 klanova, kika, od kojih je svaki imao jedan zajednički totem miziro, čije je korišćenje u ishrani bilo zabranjeno na osnovu jednog pravila o racioniranju hrane: time što se odrekao totemske hrane, svaki klan doprinosi da je bude više za druge klanove: to je skroman pandan uobraženju australijskuh urođenika da svaki klan, takođe pod uslovom da se uzdrži od trošenja te hrane, ima moć da doprinese njenom umnožavanju.

Kao i u Australiji, svaki klan određuje njegove veze sa jednim zemljištem koje, u Baganda, obično predstavlja jedno brdo. Najzad, glavnom totemu pridružuje se i jedan sporedni, kabiro. U Baganda svaki klan, prema tome, određuju dva totema: zabrane u ishrani, i zemljište koje mu pripada. Njima treba dodati razne povlastice, kao što su pravo njegovih pripadnika da budu birani za kralja i dobijaju druga visoka zvanja, da daju supruge kraljevima, izrađuju ili čuvaju kraljevske ambleme ili posuđe; ritualnu obavezu kao što je isporučivanje izvesne hrane drugim klanovima; tehničke specijalizovanosti: samo klan pečurke proizvodi istucanu koru za činjenje koža, svi su kovači iz klana krave bez repa, itd.; najzad izvesne zabrane (žene iz određenog klana ne mogu da rode muško dete kraljevske krvi), i nošenje posebnih osobenih imena (Roskou).

I u ovakvim slučajevima ne znamo više sasvim tačno sa kakvim tipom društva imamo posla: totemski klanovi u Baganda neosporno predstavljaju i funkcionalne kaste. Na prvi pogled, međutim, ništa ne izgleda oprečnije od ove dve institucionalne forme. Stekli smo naviku da totemske grupe vezujemo za „najprimitivnije" civilizacije, dok su u našim očima kaste proizvod vrlo razvijenih društava koja ponekad čak znaju za pismo. Najzad, po jednoj uvreženoj tradiciji, totemske institucije vezuju se za najstrože oblike eksogamije; ali kada bismo jednog etnologa pozvali da definiše pojam kaste, skoro je sasvim izvesno da bi se on najpre pozvao na pravilo o endogamiji.

Mogli bismo, dakle, da budemo iznenađeni što su najraniji posmatrači australijskih društava — otprilike između 1830. i 1850. godine—često upotrebljavali reč „kasta" za označavanje bračnih klasa čiju su funkciju, međutim, neodređeno naslućivali. (Tomas, str. 34—35). Ne treba nipodaštavati ta naslućivanja u kojima su sačuvane svežina i živost jedne još netaknute stvarnosti i jedne vizije koju teorijske spekulacije još nisu bile zamutile. Iako ovde ne želimo da ulazimo u srž ovoga problema, jasno je da se pri površnom posmatranju zapažaju izvesne analogije između australijskih plemena i kastinskih društava: svaka grupa vrši u njima jednu specijalizovanu funkciju, koja je neophodna kolektivu kao celini i komplementarna funkcijama drugih grupa.

To se veoma lepo vidi u onim plemenima čije klanove ili polovine

vezuje pravilo uzajamnosti. U Kaitiša i Unmatjera, severnih suseda Aranda, lice koje skuplja divlje semenke na teritoriji totemske grupe koja nosi njihovo ime, mora da traži od poglavice odobrenje ako hoće da ih pojede. Svaka totemska grupa obavezna je da pribavi drugim grupama biljku ili životinju o čijoj se „proizvodnji" ona naročito stara. Tako, na primer, usamljeni lovac iz klana emua ne sme ni da takne tu životinju. Ali ako je u društvu, on ima pravo, ako ne čak i dužnost, da ga ubije i pokloni lovcima koji pripadaju drugim klanovima. Nasuprot tome, usamljeni lovac iz klana vode ima pravo da pije ako je žedan, ali kada je u društvu, vodu mora da mu pruži pripadnik naizmenične polovine, prvenstveno šurak (Spenser i Gilen, str. 159—160). U Varamunga, svaka totemska grupa odgovorna je za razmnožavanje određene biljne ili životinjske vrste i njihovu raspodelu drugim grupama: „Pripadnici jedne polovine... staraju se... o obredima druge polovine čiji je cilj da poboljšaju njihovo vlastito snabdevanje." I u Valpara i u Varamunga sekundarne totemske zabrane (koje se odnose na majčin totem) opozivaju se ako je dotična hrana dobijena posredstvom nekog čoveka iz druge polovine. Uopšte uzevši, kada je reč o bilo kom totemu, razlikujemo grupe koje ga nikada ne jedu (zato što je to njihov totem), grupe koje ga jedu ako su ga dobile posredstvom neke druge grupe (kao što je slučaj sa majčinim totemima) i, najzad, grupe koje ga jedu slobodno i u svakoj prilici. Isti je slučaj i sa svetim izvorima: žene nikada ne odlaze na njih, neposvećeni muškarci odlaze, ali ne piju vodu sa njih, neke grupe odlaze na njih i piju njihovu vodu pod uslovom da im je pruže pripadnici drugih grupa koji je sami slobodno piju (Spenser i Gilen, str. 164). Ta uzajamna zavisnost već je očigledna pri sklapanju braka zasnovanom, kao što je Redklif-Braun to pokazao na primeru Australije (ali isto bi se moglo reći za mnoga klanska društva, na primer za Irokeze), na uzajamnim davanjima biljne (ženske) i životinjske (muške) hrane: u takvim slučajevima porodica koju sačinjavaju supružnici ukazuje se kao minijaturno društvo sa dvema kastama.

Prema tome, manja je nego što izgleda razlika između zajednica koje, kao izvesna australijska plemena, dodeljuju specifičnu magijsko-ekonomsku funkciju totemskim grupama i, na primer, Bororo

urođenika iz središne oblasti Brazila, u kojih istu funkciju „oslobađanja" prehrambenih proizvoda — životinjskih ili biljnih — imaju specijalisti koji je obavljaju za račun čitave grupe (Kolbakini). To nas navodi da posumnjamo u radikalni karakter suprotnosti između endogamnih kasta i eksogamnih totemskih grupa: zar između ta dva krajnja tipa ne postoje odnosi čija bi priroda postala jasnija kada bismo mogli da dokažemo postojanje prelaznih oblika?

U jednom drugom svom delu (6) naročito smo istakli jedno po našem mišljenju bitno obeležje takozvanih totemskih institucija: one se ne pozivaju na homologiju između društvenih grupa i prirodnih vrsta, već na homologiju između razlika koje se ispoljavaju s jedne strane na nivou grupe, a sa druge na nivou vrsta. Te institucije počivaju, dakle, na postulatu o homologiji između dva sistema razlika, od kojih jedan pripada prirodi, a drugi kulturi. Ako homologne odnose označimo uspravnim crtama, „čisto totemsku strukturu" mogli bismo, prema tome, predstaviti na sledeći način:

P R I R O D A:	vrsta 1	≠	vrsta 2	≠	vrsta 3	≠		vrsta *n*
		|		|		|		
K U L T U R A:	grupa 1	≠	grupa 2	≠	grupa 3	≠		grupa *n*

Ova struktura bila bi potpuno poremećena kad bismo homologiji između odnosa dodali homologije između termina, ili kad bismo — otišavši korak dalje — opšti sistem homologija pomerili sa odnosa na termine:

P R I R O D A:	vrsta 1	≠	vrsta 2	≠	vrsta 3	≠		vrsta *n*
	|		|		|			|
K U L T U R A:	grupa 1	≠	grupa 2	≠	grupa 3	≠		grupa *n*

U tom slučaju, implicitna sadržina ove strukture neće više biti da se klan 1 razlikuje od klana 2, kao, na primer, orao od medveda, već da je klan 1 kao medved, a klan 2 kao orao; to jest, priroda klana 1 i klana 2 odvojeno će se razmatrati umesto da se razmatra formalni odnos koji postoji između dva klana.

Međutim, transformacija čiju smo teorijsku mogućnost upravo predvideli može ponekad neposredno da se posmatra. Stanovnici oblasti oko Toresovog moreuza imaju totemske klanove kojih u Mabuijagu ima oko trideset. Ti eksogamni i patrilinearni klanovi bili su grupisani u dve polovine koje su obuhvatale životinje koje žive na kopnu i u moru. U Tutui i Saibaiju ta podela je, kako izgleda, odgovarala teritorijalnoj podeli u samom selu. U trenutku kad je tamo stigla ekspedicija A. K. Hedona, ta struktura bila se već u velikoj meri raspala. Ipak, urođenici su bili duboko svesni fizičke i psihološke srodnosti između muškaraca i njihovih totema, i odgovarajuće obaveze svake grupe da se uvek drži jednog tipa ponašanja: klanovi kazoara, krokodila, zmije, ajkule i ribe zvane morski čekić bili su ratoborni, dok su klanove raje crnjke i ribe zvane prilepuša nazivali miroljubivim. Ništa se nije moglo tvrditi za klan psa, jer psi imaju nepostojan karakter. Muškarce iz klana krokodila smatrali su jakim i nemilosrdnim, a tvrdilo se da muškarci iz klana kazoara imaju dugačke noge i da su sjajni trkači. (Frejzer, knj. II, str. 3—9, navod iz Hedona i Riverza). Bilo bi zanimljivo saznati da li su ova verovanja nadživela staru organizaciju kao njeni ostaci, ili su se razvijala uporedo sa propadanjem pravila o eksogamiji.

Činjenica je da se slična, iako nejednako razvijena verovanja zapažaju u Menomini Indijanaca koji žive u oblasti Velikih Jezera, i severnije, u Čipeva. U ovoj poslednjoj grupi verovalo se da ljudi iz klana ribe dugo žive i imaju svilastu ili retku kosu: smatralo se da svi ćelavi muškarci pripadaju tom klanu. Nasuprot tome, muškarci iz klana medveda odlikovali su se dugom, crnom i gustom kosom koja nije sedela sa godinama, i koleričnim i borbenim temperamentom. Klanu ždrala pripisivan je kreštav glas, i iz njega su poticali najbolji plemenski govornici. (Kinijec, str. 76—77).

Zaustavimo se za trenutak da bismo razmotrili teorijske implikacije ovakvih spekulacija. Kada se priroda i kultura shvataju kao dva sistema razlika među kojima postoji formalna analogija, onda u prvi plan dolazi sistemski karakter koji je svojstven svakoj od te dve oblasti. Pravi se razlika između društvenih grupa, ali one ostaju čvrsto povezane kao delovi iste celine, i zakon eksogamije pruža način da se pomiri ta uravnotežena suprotnost između raznovrsnosti i jedinstva.

Ali ako se društvene grupe ne posmatraju iz ugla njihovih uzajamnih odnosa u društvenom životu, već svaka za sebe, u odnosu na jednu realnost čija priroda nije sociološka, onda možemo da predvidimo da će stanovište raznovrsnosti prevladati nad stanovištem jedinstva. Svaka društvena grupa težiće da obrazuje sistem, ne više zajedno sa drugim društvenim grupama, već pomoću izvesnih diferencijalnih svojstava koja se shvataju kao nasledna; zbog tih isključivih obeležja grupa oslabiće njihova uzajamna povezanost u okviru društva. U onoj meri u kojoj svaka grupa bude nastojala da definiše sebe pomoću predstave koju ona ima o jednom prirodnom obrascu, biće joj sve teže da na društvenom planu i dalje održava veze sa drugim grupama, a naročito da menja sa njima svoje sestre i ćerke, jer će biti sklona da ih zamišlja kao da pripadaju nekom posebnom „soju". Dve slike, od kojih je jedna društvena, a druga prirodna, i svaka za sebe celovita, zameniće jedna jedina ali raskomadana društveno-prirodna slika:[45]

PRIRODA:	vrsta 1	vrsta 2	vrsta 3		vrsta *n*
KULTURA:	grupa 1	grupa 2	grupa 3		grupa *n*

Razume se, utisak da nadradnjama dajemo neku vrstu prvenstva može se steći jedino zato što smo takav način zalaganja usvojili kao podesniji, i zato što je ova knjiga posvećena ideologiji i nadgradnjama. Mi niukoliko ne želimo da navedemo čitaoca na zaključak da ideološke transformacije dovode do društvenih. Samo je obrnuti redosled tačan: način na koji ljudi zamišljaju odnose između prirode i kulture zavisi od načina na koji se menjaju njihovi vlastiti društveni odnosi. Ali pošto nam je cilj da u ovoj knjizi u glavnim crtama izložimo jednu teoriju o nadgradnjama, iz metodoloških razloga njima moramo da poklonimo posebnu pažnju i tako ostavimo utisak da ostavljamo po strani ili stavljamo na sporedno mesto veoma značajne pojave koje se trenutno ne nalaze u našem programu ispitivanja. Međutim, mi ovde proučavamo samo senke koje se ocrtavaju na pozadini pećine, ne zaboravljajući pri tom da im jedino pažnja koju im poklanjamo daje

privid stvarnosti.

*

Posle ovog objašnjenja postojaće manja opasnost da budemo pogrešno shvaćeni kada prethodne stranice rezimiramo kao izlaganje pojmovnih transformacija koje prate prelaženje sa eksogamije na endogamiju (a to prelaženje je, očigledno, moguće u oba smera). Bar neka od algonkinskih plemena iz kojih potiču naši poslednji primeri imala su hijerarhijsku klansku strukturu, pa možemo slutiti da je ona morala predstavljati izvesnu smetnju funkcionisanju jedne eksogamije koja je podrazumevala ravnopravnost. Ali izrazitiji hibridni institucionalni oblici postoje na jugoistoku Sjedinjenih Država, u plemenima jezičke grupe muskogi; oni se nalaze na sredokraći između totemskih grupa i kasta, čime se, uostalom, objašnjava nedoumica da li su oni endogamnog ili eksogamnog karaktera.

Čikasaue su možda bile eksogamne na nivou klanova, a endogamne na nivou polovina. Polovine su se, u svakom slučaju, odlikovale isključivošću (što je upadljivo u strukturama ovoga tipa), koja se graničila sa uzajamnim neprijateljstvom: bolest i smrt često su bile pripisivane vradžbinama ljudi iz suprotne polovine. Svaka polovina izvodila je svoje rituale u ljubomorno čuvanoj izdvojenosti; pripadnici druge polovine koji bi prisustvovali tim ritualima mogli su da budu kažnjeni smrću. Isti stav postojao je u Krika; na nivou grupa on vrlo upadljivo podseća na stav koji je u Aranda preovladivao na nivou totemskih grupa: svako je izvodio svoje rituale u svom zatvorenom krugu, iako je korist od njih bila samo „za druge", što, uzgred budi rečeno, dobro pokazuje da se endopraksa i eksopraksa nikada ne mogu definisati svaka za sebe i kao potpuno nezavisne, već samo kao komplementarni vidovi jednog dvosmislenog odnosa sa sobom i sa bližnjim, kao što je to Morgan pokazao nasuprot Meklenanovim tvrđenjima. Smatralo se da se polovine — koje su verovatno služile za obrazovanje suprotnih tabora prilikom sportskih takmičenja— međusobno razlikuju po tipu svog prebivališta i po svom temperamentu: jedna, ratnička, više je volela slobodne prostore sa prostranim vidicima; druga, miroljubiva, živela je u šumama. Moguće

je da je i među polovinama postojala hijerarhija, jer na takvu pretpostavku navode nazivi kojima se one ponekad označavaju kao „ljudi koji imaju lepe kuće i „ljudi koji imaju čatrlje". Međutim, te hiherarhijske razlike, psihičke i funkcionalne, ispoljavale su se naročito na nivou klanova ili njihovih delova, to jest zaselaka. U urođeničkim evokacijama prošlosti kao neki lajtmotiv stalno se ponavljaju ove formulacije koje se primenjuju na svaki klan ili zaselak: „Bili su to veoma neobični ljudi... nisu bili nalik na druge.... imali su navike i običaje koji su bili samo njima svojstveni..." Te osobenosti bile su veoma raznolike: tu su bili u pitanju mesto boravka, ekonomska delatnost, odeća, ishrana, sposobnosti i sklonosti.

Priča se da su se ljudi iz klana rakuna hranili ribom i divljim plodovima, a da su ljudi iz klana pume živeli u planinama, izbegavali vodu koje su se veoma bojali, i jeli najviše meso divljači. Ljudi iz klana divlje mačke spavali su danju, a lovili noću, jer su bili obdareni oštrim vidom; žene su ih slabo zanimale. Ljudi iz klana ptice budili su se pre svanuća: „Oni su ličili na ptice po tome što nisu smetali drugima... jer, kao što postoji mnogo vrsta ptica, tako je i među njima bilo mnogo različitih karaktera." Govorilo se da svaki od njih ima više žena, da ne vole da rade, da žive dobro i imaju mnogobrojno potomstvo.

Ljudi iz klana riđe lisice bili su lopovi od zanata, veoma su voleli nezavisnost i živeli su duboko u šumama. Skitnice i nehajne u svemu, „lske lutalice" ipak su bile zdrave kao dren „jer nisu volele da se zamaraju". Išle su bezbrižno, ubeđene da je život pred njima; i muškarci i žene slabo su vodili računa o svojoj kosi i izgledali su zapušteni; živeli su kao prosjaci i lenjivci. Stanovnici zaseoka Nagnuti-hrastov-kolac, koji se nalazio u šumi, bili su nestalnog temperamenta, fizički slabi, potpuno predani igri, uvek nespokojni i brižni; bili su to ranoranioci i nespretni ako vici. Stanovnici zaseoka Visoki-ambar-za-kukuruz bili su cenjeni i pored svoje oholosti: dobri vrtlari, veoma vredni ljudi ali slabi lovci, oni su menjali kukuruz za divljač. Govorilo se za njih da su otvoreni, tvrdoglavi i majstori u predskazivanju vremena. Kolibe zaseoka Crveni-smrdljivac, pak, bile su sve pod zemljom... (Svonton, 2, str. 190—213).

Ova obaveštenja bila su prikupljena, u vreme kada su tradicionalne institucije živele još samo u sećanju starih informatora, i jasno je da

jedan njihov deo predstavlja bapske priče. Nijedno društvo ne bi moglo sebi da dopusti da u tom stepenu „glumi prirodu", ili bi se, u tom slučaju, raspalo na velik broj nezavisnih i neprijateljskih grupa, od kojih bi svaka osporavala ljudsku prirodu drugim grupama. Svedočanstva koja je Svonton prikupio predstavljaju isto toliko sociološke mitove koliko i etnografska obaveštenja, pa čak i više one prve nego ova druga. Ipak, njihova brojnost, međusobne sličnosti, zajednička shema od koje polaze, postojanje svedočanstava istoga tipa kod susednih grupa •— sve to nas navodi na pretpostavku da, čak i ako su stvarne institucije bile mnogo drukčije, tu bar imamo neku vrstu pojmovnog modela društva Čikasaua, koje je izvanredno zanimljivo zato što podseća na kastinsko društvo, iako su svojstva kasta i njihovi odnosi i njemu označeni pomoću upućivanja na prirodne vrste, dakle po ugledu na totemske grupe. Uostalom, odnosi za koje se pretpostavlja da postoje između klanova i životinja čije ime oni nose odgovaraju odnosima koje srećemo u „totemskim" društvima klasičnog tipa: bilo da klan vodi poreklo od životinje, bilo da se jedan čovek koji je predak klana u mitska vremena oženio životinjom. Međutim, ta društva, koja se bar zamišljaju tako kao da ih sačinjavaju „prirodne" kaste, to jest gde je kultura shvaćena kao projekcija ili odraz prirode, predstavljaju sponu između društava kojima su se klasici etnologije poslužili da bi ilustrovali svoje shvatanje totemizma (ravničarska plemena i plemena sa jugozapada), i društava kao što su društva Načeza, gde se sreće jedan od retkih primera pravih kasta za koje se zna u Severnoj Americi.

Tako smo utvrdili da u dvema klasičnim postojbinama takozvanog totemizma institucije koje su bile definisane pomoću toga varljivog pojma mogu da budu određene, kao u Australiji, sa funkcionalnog stanovišta, bilo da, kao u Americi, ustupe mesto oblicima koji su takođe zamišljeni po uzoru na totemske grupe, iako oni pre funkcionišu kao kaste.

Pređimo sada u Indiju, takođe klasičnu postojbinu ne totemizma, već kasta. Utvrdićemo da u dodiru sa njima, u institucijama koje važe kao totemske, dolazi do transformacije obrnuto simetrične onoj u Americi: umesto da kaste budu zamišljene prema jednom prirodnom modelu, ovde su totemske grupe zamišljene prema jednom kulturnom

modelu.

Totemski nazivi koji se sreću u izvesnih plemena u Bengalu većinom su životinjskog ili biljnog porekla. Takav je slučaj sa nekih 67 popisanih totema Oraona iz Šota Nagpura, izuzev gvožđa, koje je, pošto zabrana njegove upotrebe u ishrani nema nikakve svrhe, zabranjeno dodirivati usnama i jezikom: ta zabrana se, dakle, opet izražava terminima koji je čine sličnom zabrani u ishrani. 340 popisanih eksogamnih klanova Munda iz iste oblasti imaju pretežno životinjske i biljne toteme, koje je zabranjeno koristiti u ishrani. Međutim, tu se već zapažaju totemi drugačije prirode: pun mesec, mesečina, duga, imena meseci, dana, bakarna narukvica, veranda, suncobran, zanimanja ili kaste kao što su kasta pletara i bakljonoša. (Rizli, knj. II, i u Dodatku). Dalje prema zapadu, 43 imena klanova kod Bhila predstavljaju imena 19 biljaka, 17 životinja i 7 predmeta: kame, razbijenog lonca, sela, batine sa trnjem, narukvice, kotura oko članka na nozi, komada hleba. (Köpers, str. 143—144).

Spuštajući se na jug, zapažamo pre svega preokretanje odnosa između prirodnih vrsta i predmeta ili proizvoda. U klanovima Devanga, kaste madraskih tkača, ima malo imena: kiselo mleko, staja, metalni novac, brana, kuća, lek za oči, nož, makaze, čamac, lampa, odelo, ženska odeća, konopac o koji se vešaju lonci, stara ralica, manastir, pogrebna lomača, crep. U Kuruba iz Misore ima 67 popisanih eksogamnih klanova, koji nose imena životinja i biljaka, ili se ovako označavaju: kola, pehar za piće, srebro, belutak, klube konca, narukvica, zlatna alka, pijuk, obojeni porub na odeći, batina, pokrivač, mera, brkovi, razboj, bambusova trska (Terston, knj. II, str. 160 i dalje, knj. IV, str. 64).

Nije isključeno da je pomenuta pojava vezana pre za periferne oblasti Indije nego za njen jug, jer smo u iskušenju da povodom te pojave podsetimo na mitsku ulogu koju izvesna plemena iz jugoistočne Azije pripisuju izrađenim predmetima: sablji, nožu, koplju, igli, stubu, užetu, itd. Bilo kako bilo, u Indiji se izrađenim predmetima čija imena služe kao imena klanova ukazuje posebno poštovanje, kao i totemskim biljkama i životinjama: bilo da im se odaje pošta prilikom ženidbe, bilo da se poštovanje koje se gaji prema njima ispoljava u nekom čudnom i svojevrsnom obliku: tako je, u Bhila, klan razbijenog

lonca obavezan da skuplja parčad zemljanih sudova određenog tipa i da ih ukopava. Ponekad se stiče utisak da ima izvesne svežine u invenciji: Arisana gotram, klanska biljka u Karuba, nosi ime indijski šafran; ali kako bi — kažu — bilo nezgodno lišiti se tako važnog začina, to se u ishrani zabranjuje korišćenje semenke biljke korra.

*

I u drugim delovima sveta postoje heteroklitne liste naziva klanova; ima ih osobito (možda je to simptomatično) na severu Australije, oblasti najpodložnijoj stranim uticajima. U Africi su, kao individualni totemi, zabeleženi žilet za brijanje i metalni novac:

„Kada sam zapitao (Dinke) koga treba da prizivam kao svoja klanska božanstva, samo upola šaleći se oni su mi sugerisali Pisaću mašinu, Hartiju i Kamion, jer, zar nisu baš te stvari uvek pomagale mome narodu, i zar ih Evropljani nisu primili od svojih predaka?" (Linhart, str.110).

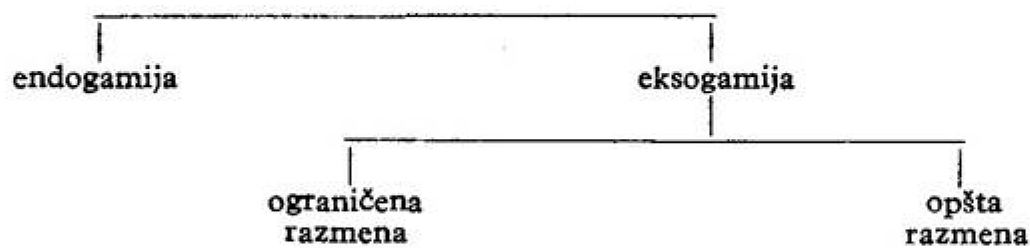
Ali ta heteroklitnost nigde se ne ispoljava u tolikoj meri kao u Indiji, u kojoj totemski nazivi sadrže veliki broj imena izrađenih predmeta, to jest proizvoda ili simbola funkcionalnih aktivnosti koje — zato što su oštro diferencirane u kastinskom sistemu — mogu, u plemenu ili samoj kasti, da služe za izražavanje diferencijalnih razmaka među društvenim grupama. Sve se, dakle, odvija tako kao da su u Americi totemske klasifikacije zahvatile začetke kasta, dok bi se reklo da su u Indiji ostaci totemskih grupa pustili da ih prožme simbolika tehnološkog i profesionalnog karaktera. Ti „šase-kroaze"[46] manje će nas iznenaditi ako imamo na umu da postoji način da se australijske institucije izraze kastinskim jezikom, otmenijim i neposrednijim od načina kojim smo se gore poslužili.

Mi smo, naime, bili sugerisali da, pošto svaka totemska grupa preuzima nadzor nad jednom životinjskom ili biljnom vrstom u korist drugih grupa, te funkcionalne specijalizacije podsećaju, u izvesnom smislu, na specijalizacije kasta prema profesiji, jer se i one bave jednom specifičnom delatnošću koja je neophodna za život i blagostanje čitave grupe. Ipak, kasta grnčara doista izrađuje zemljane

sudove, kasta perača stvarno pere rublje, kasta berbera istinski brije, dok magijska moć australijskih totemskih grupa predstavlja nešto imaginarno; razlika je očigledna, čak i ako u delotvornost magijske moći veruju i oni za koje se pretpostavlja da im ona koristi, i oni koji iskreno tvrde da njome raspolažu. S druge strane, veza između vrača i prirodne vrste ne može se logički zamisliti po istom obrascu kao i veza između zanatlije i predmeta koji je on napravio: jedino su se u mitska vremena totemske životinje rađale neposredno iz pretkovog tela. Danas, kenguri rađaju kengure; vrač se zadovoljava time što im pri tom pomaže.

Ali ako australijske institucije posmatramo iz šire perspektive, zapazićemo jednu oblast gde je paralelizam sa kastinskim sistemom mnogo jasniji: dovoljno je da radi toga usredsredimo pažnju na društvenu organizaciju pre nego na religiozna verovanja i obrede. Jer, prvi posmatrači australijskih društava bili su, u izvesnom smislu, u pravu što su klase bračnih drugova nazvali kastama: jedan australijski odsečak proizvodi svoje žene za druge odsečke, kao što kasta ljudi određene profesije proizvodi dobra i usluge koje druge kaste dobijaju samo njenim posredstvom... Prema tome, površno bismo rasuđivali kad bismo ih prosto suprotstavili polazeći od njihove eksogamije i endogamije. U stvari, prema profesiji stvorene kaste i totemske grupe podjednako su „ekso-praktične", prve na planu razmene dobara i usluga, a druge na planu razmene žena.

Ali u oba slučaja uvek se može otkriti jedan koeficijenat „endo-prakse". Te kaste su otvoreno endogamne, ako izuzmemo slučajeve u kojima postoje prepreke za sklapanje braka, za koje smo na drugom mestu (1, glava XXV) pokazali da, zauzvrat, teže da postanu sve brojnije. Australijske grupe su eksogamne, ali najčešće prema formuli ograničene razmene koja predstavlja podražavanje endogamije u okviru same eksogamije, pošto ograničena razmena karakteriše grupe koje sebe smatraju zatvorenim i čije se unutrašnje razmene vrše u okviru njih samih: tako se unutrašnja razmena suprotstavlja opštoj razmeni, koja je otvorenija prema spoljašnjoj sredini i koja omogućava uvođenje novih grupa, pri čemu struktura ostaje nepromenjena. Te odnose možemo ilustrovati jednim dijagramom:



na kome se vidi da je ograničena razmena, taj „zatvoreni" oblik eksogamije, logički bliža endogamiji od opšte razmene, koja predstavlja njen „otvoreni "oblik.

To nije sve. Između razmene žena i razmene dobara ili usluga postoji jedna suštinska razlika: prve su biološke jedinke (to jest, prirodni proizvodi) koje su prirodno rodile druge biološke jedinke; druga, pak, predstavljaju izrađene premete (ili radnje obavljene pomoću određenih tehnika i izrađenih predmeta), to jest društvene proizvode koje na planu kulture stvaraju stručna lica; simetrija između kasta stvorenih prema profesiji i totemskih grupa jeste obrnuta simetrija. Princip po kome se vrši diferenciranje među njima uzet je u jednom slučaju iz kulture, a u drugom iz prirode.

Samo, ta simetrija postoji jedino na ideološkom planu; ona nema konkretnu osnovu. Sa stanovišta kulture profesionalne specijalnosti zaista su različite i komplementarne; sa stanovišta prirode to se ne bi moglo reći za specijalizaciju eksogamnih grupa radi proizvodnje žena različitih vrsta. Jer, ako zanimanja stvarno predstavljaju posebne „društvene vrste", žene rođene u različitim odeljcima ili pododeljcima ipak sve pripadaju istoj prirodnoj vrsti.

U tome je zamka koju je stvarnost postavila ljudskoj uobrazilji; ljudi su pokušali da je izbegnu tražeći na planu prirode stvarnu raznovrsnost, jedini objektivni model koji (u nedostatku podele rada i profesionalne specijalizacije, ako ne znaju za njih) može da ih nadahne da između sebe uspostave odnose komplementarnosti i saradnje. Drugim rečima, oni te odnose zamišljaju prema modelu na osnovu koga zamišljaju odnose između prirodnih vrsta (a takođe i polazeći od svojih vlastitih društvenih odnosa). U stvari, postoje samo dva prava modela konkretne raznovrsnosti: jedan se nalazi na planu

prirode — to je model raznovrsnosti vrsta; a drugi na planu kulture — to je model raznovrsnosti funkcija. Postavljena između ta dva prava modela, razmena žena ima nejasan i dvosmislen karakter: jer žene su sa gledišta prirode slične, i samo se sa stanovišta kulture mogu smatrati različitim; ali ako preovlađuje prva perspektiva (a takav je slučaj kada je kao model raznovrsnosti izabran model iz prirode), sličnost odnosi prevagu nad razlikom: treba, bez sumnje, vršiti razmenu žena, jer su one proglašene različitim; ali pretpostavka za tu razmenu je da se one, u stvari, smatraju sličnim. Zauzvrat, kada se stvar posmatra iz druge perspektive, i kada se model za raznovrsnost uzme iz kulture, razlika, koja odgovara stanovištu kulture, odnosi prevagu nad sličnošću: smatra se da su žene međusobno slične samo u granicama svojih društvenih grupa, pa se, prema tome, ne sme vršiti razmena žena među kastama. Kaste polaze od toga da su žene raznorodne na planu prirode, a totemske grupe od toga da su one raznorodne na planu kulture; najdublji razlog ove razlike između ta dva sistema je u tome što kaste doista iskorišćavaju raznovrsnost koja postoji u sferi kulture, dok totemske grupe samo imaju iluziju da iskorišćavaju raznovrsnost koja među ženama postoji na planu prirode.

Sve što smo upravo kazali može se izraziti na drugi način. Kaste koje se definišu prema jednom modelu iz područja kulture odista vrše između sebe razmenu kulturnih dobara, ali za naknadu za simetriju koju postuliraju između prirode i kulture, one svoju prirodnu proizvodnju moraju da zamisle prema jednom modelu iz prirode, zato što njih sačinjavaju biološka bića: njihova proizvodnja jesu žene, koje ta biološka bića proizvode i koje njih same proizvode. Otuda proizlazi da su žene različite po uzoru na prirodne vrste: sa njima se ne može vrštiti razmena, baš kao što se ni prirodne vrste ne mogu ukrštati. Totemske grupe plaćaju obrnuto simetričnu cenu. One se definišu prema jednom modelu iz prirode i među sobom vrše razmenu prirodnih predmeta, To jest žena koje proizvode i koje njih prirodnim putem proizvode. Postulirana simetrija između prirode i kulture povlači tada za sobom izjednačavanje prirodnih vrsta na planu kulture. Kao što su žene, koje su istorodne na planu prirode, proglašene za raznorodne na planu kulture, tako su i prirodne vrste, koje su

raznorodne na planu prirode, proglašene za istorodne na planu kulture: doista, kultura tvrdi da sve one potpadaju pod isti tip verovanja i običaja, pošto im je, sa njenog stanovišta, zajedničko obeležje da čovek može da ih nadzire i doprinosi njihovom umnožavanju. Prema tome, muškarci na planu kulture vrše razmenu žena koje te iste muškarce održavaju trajno prisutnim na planu prirode: a oni tvrde da na planu kulture održavaju trajno prisutnim vrste čiju razmenu vrše sub speciae naturae: kao prehrambenih proizvoda koji se mogu zamenjivati, jer predstavljaju hranu, i zato što — a to važi i za žene — muškarac može da se zadovolji izvesnom hranom i odrekne se druge hrane utoliko što bilo koja žena ili bilo koja hrana mogu da posluže za rađanje dece i održavanje života.

*

Tako stižemo do zajedničkih svojstava za koja obrnute primere predstavljaju prema profesijama stvorene kaste i totem ske grupe. Kaste su heterogene s obzirom na funkciju koju vrše, pa, prema tome, mogu da budu homogene u pogledu strukture: s obzirom da je raznovrsnost funkcija stvarna, komplementarnost se javlja na tom nivou, dok bi funkcionalnost razmenâ žena — ali između istih društvenih jedinica — imala obeležje nagomilavanja (ranije smo videli zbog čega ono nema praktičnu vrednost, ispor. na str. 158). Nasuprot tome, totemske grupe su homogene u pogledu funkcije koju vrše, pošto ona nema stvarni efekat i pošto se u svim grupama svodi na neprestano ponavljanje iste iluzije; one, prema tome, moraju da budu heterogene u pogledu strukture, pošto je prema pravilima svaka određena da proizvodi žene različite društvene vrste.

U totemizmu, prema tome, tobožnju uzajamnost obrazuju ponašanja koja su međusobno homogena i samo naporedna: svaka grupa na isti način zamišlja da ima magijsku moć nad jednom vrstom; ali pošto ta iluzija nema nikakvog osnova, ona postoji samo kao forma bez sadržine, koja je, kao takva, istovetna sa drugim formama. Prava uzajamnost proističe iz povezivanja dva procesa: prirodnog procesa, koji se odvija preko žena koje rađaju muškarce i žene; i kulturnog procesa, čiji su protagonisti muškarci koji socijalno određuju te žene

naporedo sa njihovim rađanjem prirodnim putem.

U kastinskom sistemu uzajamnost se ispoljava u funkcionalnoj specijalizaciji; ona se, dakle, doživljava na planu kulture. Prema tome, valencije homogenosti su oslobođene; postulirana analogija između ljudskih grupa i prirodnih vrsta od formalne postaje sadržinska (kao što smo videli na primeru Čikasaua i već navedene formule Manuovih zakona; ispor. na str. 155); endogamija postaje moguća, pošto se pravi odnos uzajamnosti uspostavlja na drugi način.

Ali ta simetrija ima svoje granice. Totemske grupe, bez sumnje, podražavaju svojim stavom funkcionalne usluge: pored toga što su te usluge imaginarne, one ne spadaju u kulturu, pošto se ne vrše na nivou veština u civilizaciji, već na nivou prividnog prisvajanja prirodnih sposobnosti koje nedostaju čoveku kao biološkoj vrsti. Bez sumnje, i u kastinskom sistemu opet srećemo nešto što odgovara zabranama u ishrani; ali te zabrane se najpre na simptomatičan način izražavaju u obrnutom obliku jedne „endokuhinje", a, s druge strane, ispoljavaju se pre na nivou pripremanja hrane nego na nivou njene proizvodnje, to jest na planu kulture: one su precizne i podrobno objašnjene, a naročito u pogledu kulinarskih radnji i posuđa.

Najzad, žene su po svojoj prirodi jednake (s obzirom na svoju anatomsku strukturu i fiziološke funkcije), pa u odnosu na njih kultura ima odrešene ruke za veliku igru diferenciranja (bilo da se ono shvata kao pozitivno ili negativno i, prema tome, koristi za ustanovljavanje eksogamije ili endogamije, svejedno); ali hrana se ne može u potpunosti zamenjivati. U ovoj drugoj oblasti, ta igra brže dostiže granicu koju nije u stanju da prekorači; ljudi pokazuju utoliko manju revnost da sve vrste hrane klasiraju kao totemske zato što je, kao što smo to ranije videli, teže lišiti se indijskog šafrana nego korra-e. To još pre važi za profesionalne funkcije: zato što su stvarno različite i komplementarne, one omogućavaju zasnivanje odnosa uzajamnosti u njegogovom najistinitijem obliku. Zauzvrat, one isključuju negativni odnos uzajamnosti i tako postavljaju granice logičkoj harmoniji kastinskog sistema. Svaka kasta ostaje delimično „endofunkcionalna", pošto ne može sama sebi da uskrati, samim tim što se one smatraju nezamenljivim, specifične usluge koje ona najpre treba da čini drugim kastama. Da nije uvek tako, ko bi brijao berberina?

Nije, dakle, isto uvesti u jednu jedinu prirodnu vrstu, to jest ljudsku vrstu, raznovrsnost koja doprinosi njenom konstituisanju na planu društva, ili projicirati na društveni plan prirodno konstituisanu raznovrsnost biljnih i životinjskih vrsta. Društva sa totemskim grupama i eksogamnim odsečcima uzalud veruju da sa vrstama, koje su različite, i ženama, koje su istovetne, uspevaju da igraju istu igru. Ona ne primećuju da, pošto su žene istovetne, zaista zavisi od volje društva hoće li se one učiniti različitim, dok vrste, s obzirom da su različite, niko ne može učiniti istovetnim, to jest zavisnim od iste volje: ljudi rađaju druge ljude, a ne nojeve.

Ipak, onda kada se ova pitanja razmatraju u jednom vrlo širokom okviru, zapaža se ekvivalentnost između ova dva velika sistema razlika kojima su se ljudi poslužili da bi konceptualizovali svoje društvene odnose. Moglo bi se veoma uprošćeno reći da kaste shvataju sebe kao prirodne vrste, dok totemske grupe predstavljaju prirodne vrste kao kaste. Međutim, i ova formulacija mora se nijansirati: kaste prividno naturalizuju pravu kulturu, dok totemske grupe stvarno uklapaju u kulturu jednu tobožnju prirodu.

Sa oba ova gledišta treba prihvatiti kao tačnu pretpostavku da sistem društvenih funkcija odgovara sistemu prirodnih vrsta, a svet bića svetu predmeta, te, prema tome, smatrati sistem prirodnih vrsta i sistem izrađenih predmeta za dve posredničke skupine kojima se čovek služi da bi prevazišao suprotnost između prirode i kulture i zamislio ih kao celinu. Ali postoji i jedan drugi način.

U nekoliko plemena lovaca iz Severne Amerike priča se da su u vreme postanka sveta bizoni bili svirepe životinje koje su bile toliko mršave da su izgledale kao „sama kost i koža": ne samo čovek nije mogao jesti njihovo meso, nego su se oni hranili njegovim mesom. Ljudi su, dakle, nekada poslužili kao hrana životinji koja će, kasnije, postati njihova prevashodna hrana, ali koja je onda predstavljala suprotnost hrani, jer je bila takva da se nije mogla jesti — sama kost. Kako se objašnjava ovako potpun preokret?

Dogodilo se, kaže se dalje u tom mitu, da se jedan bizon zaljubio u jednu devojku i da je poželeo da je uzme za ženu. Ona je bila jedina žena u jednoj muškoj zajednici, kći čoveka koji ju je začeo pošto se bio ubo na trnovit žbun. Žena se tako ukazuje kao proizvod

negativnog spajanja prirode koja je neprijateljski raspoložena prema čoveku (trnovit žbun) sa ljudskom antiprirodom (trudan muškarac). I pored nežne ljubavi koju su gajili prema svojoj kćeri i straha koji im je bizon ulivao, pripadnici te zajednice smatrali su da je mudro da pristanu na taj brak, i sakupili su poklone od kojih je svaki trebalo da zameni jedan deo bizonovog tela: kapa od perja postala bi kičma, tobolac od vidrine kože zamenio bi kožu na grudima, izatkani pokrivač predstavljao bi trbuh, šiljati tobolac želudac, mokasine krsta, luk rebra, itd. Nabrojano je blizu 40 takvih korespondencija (o jednoj drugoj verziji toga mita, ispor. kod Dorsija i Krebera, broj 81).

Razmena žena funkcioniše, prema tome, kao mehanizam koji posreduje između prirode i kulture, za koje se najpre smatralo da su razdvojene. Zamenjujući natprirodnu i primitivnu arhitektoniku kulturnom arhitektonikom, taj brak stvara jednu drugu prirodu koju čovek može da menja, to jest posredovanu prirodu. I, doista, usled tih događaja bizoni, koji su bili „sama kost i koža", postali su „čisto meso", i od ljudoždera pretvorili se u životinje koje se mogu jesti.

Isti deo mita ponekad je preokrenut, kao u Navaho Indijanaca: njihov mit se završava preobražavanjem jedne žene u mečku-ljudoždera, što je obrnuto simetrično preobražavanju bizona-ljudoždera u muža. Opisivanje te metamorfoze nastavlja se pomoću raznih pojedinosti koje su zapažene među mnogobrojnom vrstama divljih biljaka i životinja: ljudožderkina vagina postaje jež, njene dojke pretvaraju se u semenke iz borove šišarke i žir, njen trbuh u druge semenke („alkali": Sporobolus cryptandrus, airoides, Tor.) njen dušnik u lekovitu biljku, njeni bubrezi u pečurke, itd. (Hejl-Vilrajt, str. 83).

Ovi mitovi izvrsno pokazuju kako u populacijama u kojima totemske klasifikacije i funkcionalne specijalizacije imaju vrlo ograničen efekat, ukoliko nisu potpuno odsutne, razmene žena mogu da posluže kao model koji se neposredno može primeniti na posredovanje prirode i kulture, potvrđujući tako, kao što smo to sugerisali na prethodnim stranicama, s jedne strane da „sistem žena" predstavlja srednji član između sistema bića (prirodnih) i sistema predmeta (izrađenih), i, s druge strane, da se svaki sistem shvata kao transformacija u jednoj grupi.

Od ta tri sistema, jedino sistem bića poseduje objektivnu realnost

izvan čoveka, a jedino sistem funkcija poseduje u punoj meri društvenu egzistenciju — u samom čoveku, prema tome. Ali punoća koju svaki od ova dva sistema ima na jednom planu objašnjava zašto se ni jednim ni drugim ne može lako rukovati na drugom planu: hrana koju svi upotrebljavaju ne može se u potpunosti „totemizirati", bar ne bez podvale;[47] a kaste iz simetričnih razloga moraju biti endofunkcionalne i, u isti mah, služiti za konstruisanje džinovske sheme odnosa uzajamnosti. U oba ta slučaja, prema tome, odnos uzajamnosti nije apsolutan: u graničnim zonama on ostaje nekako zamagljen i deformisan. Logički govoreći, odnos uzajamnosti pri razmeni žena predstavlja isto tako nečistu formu, pošto ona ostaje na sredini između jednog modela iz prirode i jednog modela iz kulture. Ali baš taj hibridni karakter omogućava joj da savršeno funkcioniše. Združena sa jednom ili drugom formom, ili potpuno sama, jedino ona može da polaže pravo na univerzalnost.

*

Iz naše analize najpre proizlazi sledeći zaključak: totemizam koji je prekomerno bio formalizovan „jezikom primitiviteta" mogao bi se isto tako formalizovati — pomoću jedne vrlo jednostavne transformacije — jezikom režima kasta, koji je sušta suprotnost primitivitetu. Već to pokazuje da nije u pitanju nezavisna institucija koja se može definisati pomoću svojih specifičnih svojstava, i koja je tipična za izvesne oblasti na svetu i izvesne oblike civilizacije, već jedan modus operandi koji se može otkriti čak i u društvenim strukturama što se po tradiciji definišu kao potpuno suprotne totemizmu.

Na drugom mestu, sada lakše možemo da rešimo teškoću koja nastaje zbog toga što se u institucijama koje se nazivaju totemskim pravila za akciju sreću pored sistema pojmova na koje se pozivamo. Pokazali smo da zabrane u ishrani ne predstavljaju specifičnu crtu totemizma: njih srećemo i u drugim sistemima koje one takođe „obeležavaju", i obrnuto, sisteme naziva koji se služe imenima iz biljnog i životinjskog carstva ne prate uvek zabrane u ishrani: oni mogu biti „obeleženi" na razne načine.

S druge strane, eksogamija i zabrane u ishrani ne predstavljaju predmete različite od društvene prirode, koje bi trebalo odvojeno izučavati i među kojima bi se mogao otkriti uzročan odnos. Kao što to jezik skoro svuda pokazuje, to su dva vida ili načina što služe za konkretno opisivanje praxisa, koji, kao društvena aktivnost, može da bude okrenut prema spoljašnjem ili unutrašnjem svetu, i u kome su te dve orijentacije uvek prisutne, iako se ispoljavaju na različitim planovima i pomoću različitih kodova. Ako odnos između totemskih institucija i kasta može na prvi pogled delovati kao odnos koji se nimalo ne razlikuje od odnosa između eksogamije i endogamije (jer su, videli smo, stvari u suštini složenije), vrste i funkcije, i, najzad, između modela iz prirode i modela iz kulture, tome je razlog što se u svim za empirijsko posmatranje pogodnim i prividno heterogenim slučajevima sreće jedna ista shema koja određuje pravi predmet naučnom istraživanju. Sva društva smatraju da postoji analogija između seksualnog odnosa i jedenja; ali, u zavisnosti od slučaja i nivoa na kojima se misao kreće, čas se muškarac a čas žena nalaze u položaju onoga koji jede ili onoga koga jedu. A to samo znači da sva društva postavljaju zahtev da se uspostavi diferencijalni razmak između termina i da se svaki od njih tačno identifikuje.

Ni na ovom mestu ne želimo da kažemo da su društveni život i odnosi između čoveka i prirode projekcija, ako ne čak i rezultat jednog kruženja pojmova koje bi se odvijalo u čovekovom duhu. „Ideje se nalaze u nama," pisao je Balzak, „kao dovršen sistem, sličan jednom carstvu prirode, kao neka vrsta cvetanja čiju će ikonografiju dati jedan genijalan čovek koga će, možda, smatrati za luđaka."[48] Ali onome ko bi se toga poduhvatio, bez sumnje bi bilo potrebno više ludosti nego genijalnosti. Ako tvrdimo da pojmovna shema nameće običaje i određuje ih, činimo to zato što se oni, kao predmet koji etnolog proučava u vidu zasebnih realnosti, lokalizovanih u vremenu i prostoru i specifičnih za svaki poseban način života i oblik civilizacije, ne poklapaju sa praxisom koji — bar u tome se slažemo sa Sartrom (str. 181) — predstavlja za nauke o čoveku onaj osnovni totalitet. Marksisti su — ako ne i sâm Marks — odveć često rasuđivali tako kao da običaji neposredno proističu iz praxisa. Iako infrastrukturama ne

osporavamo nepobitno prvenstvo, mislimo da se između praxisa i običaja uvek javlja posrednik u obliku pojmovne sheme. Po moću nje se jedna materija i jedna forma, koje ni jedna ni druga ne postoje kao nezavisne, ostvaruju kao strukture, to jest kao nešto što je u isti mah empirijsko i inteligibilno. Toj teoriji superstruktura, koju je Marks postavio samo u glavnim crtama, mi želimo da damo svoj doprinos, prepuštajući istoriji da zajedno sa demografijom, tehnologijom, istorijskom geografijom i etnografijom radi na razvijanju proučavanja infrastruktura u užem smislu te reči; tim proučavanjima mi se ne možemo poglavito baviti, jer je etnologija pre svega jedna vrsta psihologije.

Prema tome, mi tvrdimo jedino to da smo dosada dokazali da se dijalektika superstruktura, kao i dijalektika jezika, sastoji u postavljanju konstitutivnih elemenata, koji tu ulogu mogu da igraju samo pod uslovom da su potpuno jasno definisani, to jest suprotstavljeni u parovima, da bi se zatim pomoću tih konstitutivnih elemenata izgradio jedan sistem, koji će, naposletku, odigrati ulogu sintetičkog posrednika između ideje i činjenice, preobražavajući ovu poslednju u znak. Čovekov duh tako ide od empirijske raznovrsnosti ka pojmovnoj uprošćenosti, a zatim od pojmovne uprošćenosti ka sintezi sa određenim značenjem.

Ovu glavu najprikladnije ćemo završiti ilustrujući ovo shvatanje jednom urođeničkom teorijom. Mit urođenika Joruba, koji predstavlja pravi Totem i tabu u minijaturi, rastavlja deo po deo složenu građevinu naziva i zabrana.

Treba objasniti sledeća pravila. Tri dana posle rođenja deteta poziva se sveštenik da mu dâ „njegov orisha i njegove ewaw". Prva reč označava biće ili predmet u čiju će čast dete vršiti kultne obrede, i koje povlači za sobom zabranu sklapanja braka sa svakom osobom koja ima isti orisha. U tom svojstvu to biće ili predmet postaje glavni ewaw te osobe koja ga ostavlja u nasleđe svojim potomcima do četvrtog kolena. Sin te osobe dobija, kao drugi ewaw, životinjski ewaw žene svoga oca, a sin toga sina, pak, usvaja biljni i treći po redu ewaw žene svoga oca; najzad, sin sinovljevog sina usvaja četvrti ewaw te rođake, to jest, jednog pacova, pticu ili zmiju.

Po mišljenju urođenika ta zamršena pravila počivaju na prvobitnoj

podeli te populacije na šest grupa: na ribarevu grupu; grupu „predznaka": ribe, zmije i ptice; lovčevu grupu; grupu četvoronožaca; grupu zemljoradnika; grupu biljaka. Svaka grupa obuhvata muškarce i žene, što znači da ukupno ima dvanaest kategorija.

Na početku su brakovi bili rodoskvrni u svakoj grupi: brat se ženio sestrom. U joruba jeziku ista reč istovremeno označava brak, obed, posedovanje, vrednost, dobitak, nabavljenu stvar. Oženiti se i jesti predstavljaju istovetne činove. Ako brata i sestru iz prve grupe označimo slovima A i B, a brata i sestru iz druge grupe označimo slovima C i D, i tako dalje, početna rodoskvrna situacija moći će da se prikaže pomoću sledeće tabele:

1	2	3	4	5	6
AB	CD	EF	GH	IJ	KL

Ali ljudima je brzo dosadila jednolična „hrana"; tako se sin para AB dokopao ženskog proizvoda para CD, a tako je bilo i sa parovima EF i GH, itd.:

ABD	CDB	EFH	GHF	IJL	KLJ

To nije bilo dovoljno: ribar je zaratio s lovcem, lovac sa zemljoradnikom, zemljoradnik sa ribarom, i svaki je prisvojio proizvod onoga sa kime je zaratio. Posledica toga bila je da je od tada ribar jeo meso, lovac poljoprivredne proizvode, a zemljoradnik ribu:

ABDF	CDBH	EFHJ	GHFL	IJLB	KLJD

U znaku odmazde, ribar je zatražio od one druge dvojice da mu ustupe poljoprivredne proizvode, zemljoradnik meso, a lovac ribu:

ABDFJ CDBHL EFHJB GHFLD IJLBF KLJDH

Kako stvari nisu dalje mogle da idu tim tokom, bio je organizovan veliki dogovor i porodice su se složile da razmenjuju svoje kćeri i zaduže sveštenike da otklanjaju zbrku i nered pomoću pravila po kome će, posle udaje, žena nastaviti da vrši kultne obrede u čast svoga orisha, ali ga neće ostavljati u nasleđe svojoj deci. Zbog toga su orisha označeni slovima BDFHJL na drugom mestu s leva odstranjeni u narednom pokolenju, i tako je dobijen sledeći sistem ewaw-a:

ADFJ CBHL EHJB GFLD ILBF KJDH

Ubuduće će ewaw-e svake osobe predstavljati: jedan orisha, jedan „predznak", jedna životinja, jedna biljka. Svaki ewaw ostaće u istom rodu kod četiri pokolenja, posle čega će sveštenik dodeliti rodu novi ewaw. Usled toga su ACEGIK sada odstranjeni, i potreban je jedan muški orisha da bi se vaspostavio svaki deo ewawa-a: osoba čija je oznaka ADJF (grupa broj 1) može da stupi u brak sa potomkom grupe broj 2, čiji su svi ewaw-i različiti. Na osnovu tog pravila, A i C mogu se premeštati kao E i G, I i K:

DFJC BHLA HJBG FLDE LBFK JDHI

U narednom pokolenju slova DBHFLJ otpadaju. Grupi 1 potrebna je riba te ona uzima B, grupi 2 takođe, i ona uzima D; grupi 3 potrebno je meso te ona uzima F, grupi 4 takođe, pa uzima H; grupi 5 potrebna je biljna hrana i ona uzima J, grupi 6 takođe, pa uzima I.

FJCB HLAD JBGF LDEH BFKJ DHIL

Sada je došao red na slova FHJLBD da otpadnu. Pošto su ostale bez mesa, grupe 1 i 2 uzimaju jedna H, a druga F; pošto im nedostaje biljna hrana, grupe 3 i 4 uzimaju jedna L, a druga J; pošto nemaju ribe, grupe 5 i 6 uzimaju jedna D, a druga B:

JCBH LADF BGFL DEHJ FKJD HILB

ILBDFH otpadaju, te muški orisha opet izbijaju na prvo mesto:

CBHL ADFJ GFLD FHJB KJDH ILBF

Pošto, kako kažu, postoji 201 orisha (može se pretpostaviti da polovinu tog broja čine muški orisha) i znatan broj „predznakova", životinja i biljaka koji služe za označavanje smetnji za sklapanja braka, broj mogućih kombinacija veoma je visok. (Denet, str. 176—180).

Tu, razume se, imamo samo jednu teoriju u obliku basne. Pisac koji ju je zabeležio navodi razne činjenice za koje bi se reklo ako ne da joj protivreče, a ono bar da navode na misao da se, u piščevo vreme, stvari nisu odvijale tako savršeno pravilno. Ali pošto i ovako i onako možemo da biramo samo između dve teorije, čini nam se da su Jorube umeli bolje nego etnolozi da osvetle duh institucija i pravila koji, u njihovom društvu kao i u mnogim drugim, imaju intelektualan karakter i deluju tako kao da su svesno bili smišljeni.[49] Bez sumnje, i čulne slike ulaze u njih, ali kao simboli, poput žetona u nekoj kombinatoričkoj igri koja se sastoji u tome da se oni premeštaju prema određenim pravilima, ne gubeći pri tom nikada iz vida empirijske predmete koje oni privremeno zamenjuju.

GLAVA PETA - KATEGORIJE, ELEMENTI, VRSTE, BROJEVI

Razmišljajući o prirodi mitske misli, Boas je 1914. godine zaključio da se „osnovni problem" sastoji u tome da saznamo zašto priče koje se tiču ljudi „pokazuju tako stalnu i osobitu naklonost prema životinjama, nebeskim telima i drugim personifikovanim prirodnim pojavama." (Boas 5, str. 490). Taj problem, doista, predstavlja poslednji ostatak spekulacija o totemizmu, ali izgleda da se i on može rešiti.

Već smo utvrdili da heterogena verovanja i običaji, koji su proizvoljno skupljeni pod etiketom totemizma, ne počivaju na ideji o postojanju suštinske veze između jedne ili više društvenih grupa i jedne ili više oblasti prirode. Oni se vezuju za druga verovanja i običaje, koji su neposredno ili posredno vezani za klasifikacione sheme koje omogućavaju da se svet prirode i društva obuhvati kao organizovani totalitet. Jedine razlike koje se mogu utvrditi među svim tim shemama svode se na to da se one služe radije (ali nikada isključivo) ovim ili onim nivoom klasifikacije.

I doista, svi nivoi klasifikacije imaju jedno zajedničko obeležje: bilo kakav da je nivo koji posmatrano društvo pretpostavlja drugim nivoima, potrebno je da on dopušta — pa čak i podrazumeva — mogućnost prelaženja na druge nivoe koji su, sa formalnog gledišta, analogni povlašćenom nivou i razlikuju se od njega samo po svom relativnom položaju u sklopu jednog opšteg referencijalnog sistema koji funkcioniše pomoću jednog para suprotnosti: između opšteg i specijalnog, s jedne, i prirode i kulture, s druge strane.

Pogreška branilaca totemizma bila je u tome što su proizvoljno izdvojili jedan nivo klasifikacije — onaj koji je dobijen upućivanjem na prirodne vrste — i u njemu počeli da gledaju jednu instituciju. Međutim, kao i svi nivoi, i taj nivo predstavlja samo jedan od mnogih, i nema nikakvog razloga da se proglasi važnijim od, recimo, nivoa klasifikacije koji se služi apstraktnim kategorijama, ili od nivoa koji upotrebljava klase imena. Ono što je tu značajno nije toliko prisustvo — ili odsustvo — ovog ili onog nivoa, koliko, postojanje klasifikacije

sposobne da „menja korak": grupi koja je usvoji ona pruža sredstvo da se, ne menjajući intelektualni instrumenat, savršeno prilagođava svim planovima, od najapstraktnijeg do najkonkretnijeg, i od onoga koji je najbliži kulturi do onoga koji je najbliži prirodi.

U studiji koju smo već naveli, Boas je izražavao sumnju da se tako česta izrazita naklonost prema klasifikacijama izvršenim po ugledu na jedan model iz prirode može objasniti „posebnim i individualizovanim karakterom životinjskih vrsta... zbog koga bi se uloge u nekoj priči lakše mogle dodeliti njima nego neizdiferenciranim pripadnicima ljudske vrste" (navedena knjiga). Izgleda nam, međutim, da se Boas tu približio jednoj važnoj istini. Da bi tu istinu uočio, dovoljno je bilo da, nasuprot često ispoljavanom stavu, on sâm ne svede bajku ili mit na običnu priču, i pristane da u mitskom načinu kazivanja potraži shemu sačinjenu od diskontinuiranih suprotnosti koja određuje njegovo ustrojstvo. S druge strane, prirodna „distinktivnost" bioloških vrsta ne pruža misli konačni i neposredni model, već pre sredstvo za pristup drugim sistemima za raspoznavanje, koji, sa svoje strane utiču, na prvi sistem. Najzad, ako su zoološke i botaničke tipologije korišćene češće i radije nego ostale, tome može da bude razlog samo njihov srednji položaj, to jest okolnost da se one nalaze na jednakom logičkom odstojanju od krajnjih vidova klasifikacije, koji su kategorički i jedinstveni. U pojmu vrste, doista, uspostavlja se ravnoteža između stanovišta obima i stanovišta sadržine: posmatrana izdvojeno, vrsta predstavlja zbir jedinki; ali u odnosu na neku drugu vrstu, ona predstavlja sistem definicija. To nije sve: nijedna od tih jedinki, čiji teorijski neograničen broj obrazuje vrstu, ne može se definisati polazeći od obima, pošto ona predstavlja organizam koji je sistem funkcija. Pojam vrste ima, dakle, jednu unutrašnju dinamiku: kao skup jedinki koji lebdi između dva sistema, vrsta predstavlja operator koji omogućava prelaženje (pa čak i primorava na njega) sa jedinstva u okviru jedne mnoštvenosti na raznovrsnost u okviru jednog jedinstva.

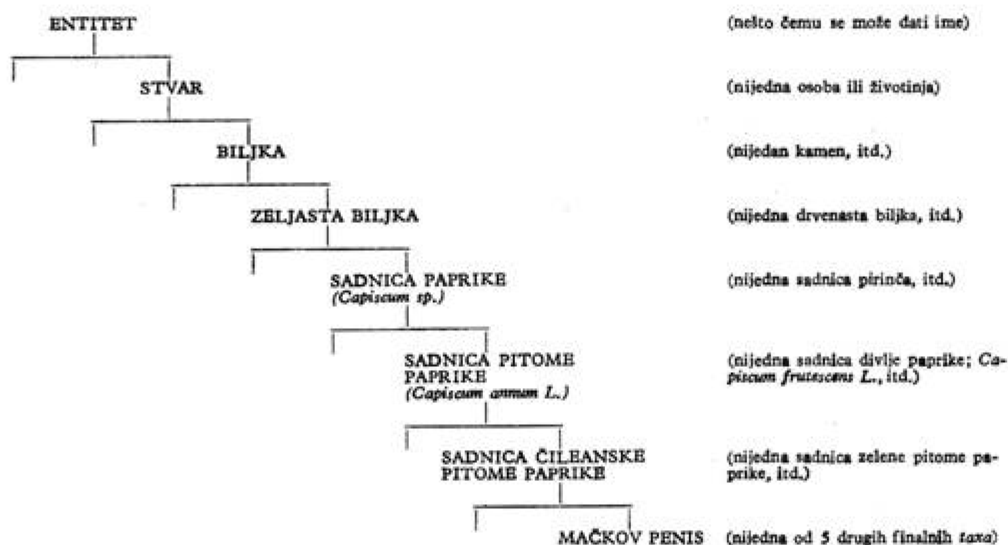
Bergson je, kao što smo to pokazali na drugom mestu (6, str. 133), nazreo koliko bi značajnu ulogu pojam vrste mogao zbog svoje logičke strukture odigrati u kritici totemizma. Ali potpuno je na mestu strahovanje da bi on, da je morao tačno da ga odredi, ograničio svoje tumačenje na subjektivni i praktični vid odnosa između čoveka i sveta

prirode, onakav kako ga ilustruje slučaj suseda za stolom u restoranu koji pita „šta danas ima za ručak", i čiju radoznalost potpuno zadovoljava odgovor „teletina". Doista, važnost pojma vrste objašnjava se manje sklonošću praktičnog subjekta da vrstu iz bioloških i utilitarnih razloga utopi u jedan rod (to bi bilo jednako protezanju na čoveka čuvene formule: „trava obično privlači biljoždere"),[50] nego njegovom pretpostavljenom objektivnošću: raznolikost vrsta pruža čoveku najintuitivniju u sliku i predstavlja najneposredniju, njegovom opažanju dostupnu manifestaciju krajnjeg diskontinuiteta stvarnosti: ona je čulni izraz jednog objektivnog kodiranja.

Upadljivo je, zaista, da moderna biologija počinje da koristi za objašnjavanje raznolikosti vrsta sheme koje podsećaju na sheme teorije komunikacije. Ne možemo se upuštati u razmatranje problema koji prevazilaze kompetenciju etnologa, ali kad bi, kao što to biolozi smatraju, bilo tačno da anatomska, fiziološka i etoloska raznolikost oko dva miliona živih vrsta treba da bude protumačena kao funkcija hromozomskih formula od kojih se, kako izgleda, svaka svodi na specifičnu periodičnost u rasporedu 4 člana u molekularnom lancu, onda bismo možda shvatili gde se krije duboki razlog izuzetnog značenja koje čovek pridaje pojmu vrste. Razumeli bismo kako taj pojam može da nam pruži način za čulno opažanje jedne u prirodi objektivno date kombinatorike koju duhovna aktivnost i sam društveni život iz nje samo preuzimaju da bi je primenili na stvaranje novih taksonomija. Ne jasna opčinjavajuća moć koju totemizam ima nad mišlju etnologa predstavljala bi u tom slučaju samo poseban vid one opčinjavajuće moći koju je pojam vrste uvek i svuda imao nad ljudima; tako bi njegova tajna bila otkrivena.

Prirodnjaci su dugo smatrali da imaju posla sa „carstvima", to jest sa nezavisnim i neprikosnovenim oblastima od kojih svaka obuhvata bića i predmete koji međusobno održavaju odnose koji im najbolje odgovaraju i može se definisati pomoću posebnih odlika. To danas prevaziđeno shvatanje (ali zdrav razum ga se još i danas drži) moglo je da dovede samo do previđanja logičke snage i dinamizma pojma vrste, pošto se u toj svetlosti vrste ukazuju kao nepokretne i odvojene

klase, koje su zatvorene u granicama „carstava" kojima pripadaju. Društva koja nazivamo primitivnim ne shvataju da između različitih nivoa klasifikacije može da postoji izvestan jaz; ona ih zamišljaju kao etape ili trenutke jednog neprekidnog prelaženja.



Hanunoo urođenici sa Južnih Filipina dele svet na bića kojima se ime može ili ne može dati. Bića sa imenima dele se na stvari, ili, pak, na ljude i životinje. Kada Hanunoo urođenik izgovori reč „biljka", on, prema tome, isključuje mogućnost da je ono o čemu govori kamen ili izrađeni predmet. Klasa „zeljasta biljka" isključuje, pak, druge klase biljaka, kao na primer klasu „drvenasta biljka", itd. Med u zeljastim biljkama, izraz „sadnica paprike" diferencijalan je u odnosu na izraz „sadnica pirinča", itd. „Pitoma paprika" isključuje „pitomu zelenu papriku"; najzad, izraz „mačkov penis" tačno pokazuje da je reč o paprici koja ne spada u drugih 5 varijeteta ili taxa, koje urođenici razlikuju u grupi pitomih paprika (Konklin 4).

Ovaj način razlikovanja, koji se može predstaviti jednim nizom dihotomija, ovako je bio okarakterisan:

„Među biljkama Hanunoo urođenici razlikuju tipove koji se ne mogu izjednačiti sa botaničkim pojmom vrste koja se, sa gledišta kategorija, ne nalazi na istom nivou, ali ipak imaju jednu zajedničku crtu: oni se

sa njom uzajamno isključuju. Imena svakog od 1625 popisanih tipova[51] *sastavljena su od leksičkih elemenata čiji broj varira od 1 do 5. Svaki tip razlikuje se od ostalih bar po jednom elementu. Najčešći je dvočlani oblik. Sličnosti između klasifikacije Hanunoo urođenika i botaničkih klasifikacija brzo se smanjuju onda kada počnemo da se približavamo najvišim i sveobuhvatnim kategorijama." (Konklin I, str. 116—117 i str. 162).*

Doista, klase koje se podudaraju sa Lineovim kategorijama (sadnica paprike: Capiscum sp., pitoma paprika: Capiscum annumL., divlja paprika: Capiscum frutescens L.J), ne nalaze se ni na istom nivou, ni sa iste strane sistema. Naročito je važno da se oblast naučne botanike ne ukazuje kao odeljena od oblasti popularne botanike kakvu primenjuju vrtlar i domaćica; a ona nije odeljena ni od kategorija kojima se filosof i logičar služe. Pošto se nalazi na sredini između dve druge oblasti, ona omogućava prelaženje iz jedne u drugu i sistematizovanje svakoga nivoa pomoću jednog koda koji je uzet sa jednog drugog nivoa. (Ispor. dijagram na str. 150).

Subanuni, jedno drugo pleme sa Filipina, razvrstavaju bolesti prema istom načelu. Oni najpre prave razliku između rana i kožnih bolesti, koje dalje dele na „zapaljenje", „čir" i „krastu na glavi", s tim što je svaki od ta tri oblika bliže određen pomoću nekoliko dvočlanih suprotnosti: jedan

/mnogo, otvoren/ skriven, težak /lak, površinski/ dubinski, distalan /proksimalan/. (Frejk).

*

Svi dokumenti sakupljeni u prvoj i drugoj glavi slažu se sa ovim primerima i pokazuju učestanost zooloških i botaničkih taksonomija koje ne predstavljaju zasebne oblasti, već sastavni deo opšte i dinamičke taksonomije kojoj njena potpuno homogena struktura — a ona je takva zato što je sačinjavaju uzastopne dihotomije — obezbeduje jedinstvo. Iz te odlike najpre sleduje da je prelaženje sa vrste na kategoriju uvek mogućno; zatim da se između sistema (koji je

neophodan na samom vrhu) i rečnika čija uloga postaje odlučujuća pri spuštanju niz lestvicu dihotomija ne javlja nikakva protivrečnost. Problem odnosa između kontinuiranog i diskontinuiranog rešava se tako na originalan način, pošto se svet predstavlja u vidu kontinuuma koji obrazuju uzastopne suprotnosti.

Taj kontinuitet je očigledan već u shemi na osnovu koje Poni Indijanci regulišu liturgiju rituala kojima se obeležava dolazak godišnjih doba: za stubove kolibe u kojoj se vrši obred izabrane su, u zavisnosti od pravca u kome su oni okrenuti, četiri vrste drveta; stubovi su obojeni različitim bojama, koje odgovaraju pravcima koji simbolično predstavljaju godišnja doba:

PROSTOR	topola	bela . . .	jugozapad	jug . . . leto	godina	VREME
	negundo	crvena . . .	jugoistok			
	brest . . .	crna . . .	severoistok	sever . . . zima		
	vrba . . .	žuta . . .	severozapad			

Kao ilustracija za isto eksplicitno prelaženje sa vrste, ili grupe vrsta, na sistem svojstava ili kategorija, mogu da posluže primeri iz Melanezije. Već smo rekli da su na Mavati, ostrvu u Toresovom moreuzu, klanovi koji nose imena životinja grupisani, prema vrsti životinje, na kopnene ili morske, ratničke ili miroljubive. U Kivaja se suprotnost između pripadnika klana sagoa i klana igname izražava pomoću dva amblema: amblema nage žene i amblema romba (ali njega zovu „majka ignama"), i ona takođe odgovara smeni godišnjih doba i režimu vetrova. Na Trobrijanovim ostrvima u svakom klanu postojala je posebna korespondencija između jedne ptice, jednog sisara, jedne ribe i jedne biljke. Dvočlani sistemi sa Solomonovih ostrva služe se bilo dvema pticama: divljim petlom i pticom zvanom „nosorog", bilo dvama insektima: insektom zvanim „živi list" i bogomoljkom, bilo dvama božanstvima koja oličavaju dva suprotna ponašanja: Mudrim gospodarem i Nespretnim gospodarem. (Frejzer, knj. II, na raznim mestima).

Razumljivo je, prema tome, da u zavisnosti od izabranog koda logička preciznost tih suprotnosti može da ne bude podjednako

očigledna, a da ipak ne podrazumeva razlike u prirodi. Klasifikacione sheme u Sijuksa pružaju nam za to dobar primer, jer sve one predstavljaju varijacije na jednu zajedničku temu: menja se jedino semantički nivo koji je izabran kao nivo na kome se sistem označava.

Sva ova plemena imaju kružne logore koje idealan prečnik deli na dve polovine. Ali, u nekoliko tih plemena pod tim prividnim dualizmom skriva se začetak trojne podele čija je simbolična sadržina drukčija u svakom plemenu: u Vinebaga klanovi su dva puta brojniji u jednoj polovini nego u drugoj (8 prema 4); u Omaha, 10 klanova tačno je podeljeno na dve polovine, ali jedna polovina ima dve poglavice, a druga samo jednog: u Osedža u svakoj polovini ima 7 klanova, ali jedna polovina se deli na podpolovine, dok je druga homogena. U sva tri slučaja, i ma kakav bio način na koji se suprotnost ostvaruje, polovina onoga što se nalazi gore, ili neba, primer je za prost oblik, a polovina onoga što se nalazi dole, ili zemlje, za složen oblik.

S druge strane, ako se u samom sistemu polovina suprotnost gornji/donji uvek podrazumeva u svima grupama, ona nije uvek i suprotnost koja se eksplicitno formuliše. Doista, ona se označava na razne načine koji mogu da je označe sami, ili uporedo sa drugim načinima: nebo/zemlja, grom/zemlja, dan/noć, leto/zima, desno/levo, zapad/istok, mužjak/ženka, mir-rat/ policija-lov, verska aktivnost/politička aktivnost, stvaranje/održavanje, stabilnost/kretanje, svet /profan... Najzad, u zavisnosti od grupe (ili, u istoj grupi, u zavisnosti od okolnosti), u prvi plan stavlja se čas dvočlani, čas tročlani vid; neki ih, kao Vinebago, slažu u petočlani sistem, dok Ponke razlažu dualističku strukturu na četvoročlani sistem: zemlju i vodu, vatru i vetar.

Isto tako, u Algonkina možemo da pođemo od mnoštva od 40 ili 50 klanova Odžibua koje prividno nema nikakvo značenje, ali koje se već može razvrstati u klanove sisara, riba i ptica, da bismo stigli do eksplicitnije sheme Mohikanaca (u kojih su klanovi bili raspoređeni u tri fratrije: u prvoj su bili klanovi vuka, medveda, psa i oposuma; u drugoj klanovi male kornjače, velike kornjače, kornjače koja živi u mulju i jegulje; u trećoj, klanovi ćurana, ždrala i kokoške) i krajnje uprošćene sheme Delavara čija se logika odmah vidi, pošto preostaju još samo tri grupe — vuka, kornjače i ćurana — čija je

korespondencija sa zemljom, vodom i vazduhom jasna.

Obiman korpus opisa rituala u Osedža koje je La Fleš sakupio i objavio, i na koji smo se već pozvali (str. 103 —104), pruža velik broj primera (ponekad prava demonstriranja) uzajamne konvertibilnosti „konkretnih klasifikatora": životinja i biljaka, i „apstraktnih klasifikatora" kao što su brojevi, smerovi i orijentacioni pravci. Tako se luk i strele nalaze na listi imena klanova, ali tu nije reč samo o izrađenim predmetima. Tekst molitava i prizivanja otkriva da je jedna strela obojena crnom bojom, a druga crvenom, i da ta suprotnost boja odgovara suprotnosti između dana i noći; istu simboliku srećemo kod boja luka, koji je crven sa unutrašnje, a crn sa spoljašnje strane. Odapinjati strele sa crveno-crnog luka puštajući naizmenično jednu crvenu i jednu crnu strelu, znači izražavati biće vremena, a samo vreme meri se smenjivanjem dana i noći. (Ispor. u La Fleša 2, na str. 99, i 3, naročito na str. 207, 233, 364—365).

Konkretni klasifikatori ne služe samo za prenošenje pojmova; u svom čulnom obliku oni mogu i da posvedoče da je jedan logički problem bio rešen, ili jedna protivrečnost prevaziđena. U Osedža postoji složeni ritual koji prati izradu mokasina za osobu koja ga izvodi. Ta posebna pažnja koja se poklanja jednom delu odeće mogla bi da izgleda neobična da analiza tekstova ne otkriva u mokasinu nešto sasvim različito od njegove utilitarne funkcije: kao „kulturni predmet" mokasin se suprotstavlja „zloj" travi koju gazi osoba koja korača; on tako odgovara ratniku koji uništava svoje neprijatelje. Međutim, ispostavlja se da u društveno-kosmološkoj shemi Osedža ratnička funkcija konotira polovinu zemlje kojoj je priključena i trava. Posebna simbolika mokasina u protivrečnosti je, dakle, sa opštom simbolikom, pošto za prvu mokasin predstavlja „antizemlju", dok za drugu on odgovara zemlji. Minucioznost ovog rituala objašnjava se otkrivanjem onoga što bismo rado nazvali logičkom nestabilnošću izrađenog predmeta: tu nestabilnost veoma ritualizovana tehnika izrade treba upravo da ublaži (ispor. u navedenoj knjizi, 3, str. 61-67).

Po mišljenju Osedža glavna i najjednostavnija suprotnost, koja ima i najveću logičku snagu, jeste suprotnost između dveju polovina: Tsi'-zhu: neba, i Hon'-ga, podeljenog na Hon'-ga u užem smislu reči: kopna, i Wa-zha'-zhe: vode. Polazeći od nje izgrađuje se složena

gramatika pomoću sistema korespondencija sa oblastima koje su konkretnije ili apstraktnije, ali u kojima početna shema, delujući kao katalizator, izaziva kristalizaciju drugih shema: dvočlanih, tročlanih, četvoročlanih, ili shema sa još većim brojem članova. Najpre dolaze orijentacioni pravci, pošto se u kolibi u kojoj se vrši posvećivanje nebo i zemlja suprotstavljaju jedno drugom kao sever i jug, a kopno i voda kao istok i zapad.

Na drugom mestu, iz suprotnosti između parnog i neparnog broja proizlazi jedna mistička numerologija. Kao što smo to već kazali u jednoj drugoj glavi, broj 6 pripada polovini neba, broj 7 polovini zemlje, dok njihov zbir odgovara na kosmološkom planu broju zrakova sunca koje se rađa (to je polusunce), a na društvenom planu, broju podviga koje treba da izvrši savršen ratnik (on je polučovek, pošto ratnička funkcija pripada jednoj od dve polovine čijim spajanjem nastaje pleme).[52]

„Tako se kvalitet i jedinstvo ovih dveju velikih podela plemena mogu simbolično predstaviti u vidu čoveka ili životinje, ali polovina Hon-ga treba uvek da predstavlja desnu stranu čoveka ili životinje, a polovina Tsi'-zhu levu stranu. Taj pojam dvojnosti i jedinstva prirode nije se odražavao samo u društvenoj organizaciji: u stara vremena on se bio utisnuo u duh ljudi u vidu ponašanja; tako su, obuvajući se, pripadnici polovine Hon-ga prvo stavljali desni, a pripadnici plemena Tsi'zhu levi mokasin." (La Fleš. 3, str. 115).

Otvorimo ovde zagradu kako bismo podvukli da ta vrlo brižljiva tačnost i strogost pri praktičnom primenjivanju jedne logičke sheme ne predstavlja izuzetnu pojavu. Na Havajima su smrt jednog poglavice pratila neobuzdana ispoljavanja žalosti. Učesnici pogrebne svečanosti nosili su suknjice vezane oko vrata, a ne, kao obično, oko krsta. To premeštanje odeće sa donjeg na gornje mesto pratila je seksualna razuzdanost (a nema nikakve sumnje da je ono i označavalo tu razuzdanost). Velik broj zabrana pokazivao je koliko je značajna suprotnost između gornjeg i donjeg: bilo je zabranjeno poklopiti sud sa hranom bilo kojim predmetom po kome je neko mogao ići ili na kome

je neko mogao sedeti, sesti ili staviti noge na uzglavlje, položiti glavu na jastuk, sesti na sud sa hranom; za vreme menstruacije, žene nisu smele da upotrebljavaju, kao tampone, druge krpe osim onih koje potiču od sukanja ispod pojasa, itd.

„Kad sam bila mala, tradicionalisti su često podsećali na onaj užasni običaj belaca da ponekad promene mesto gornjem i donjem čaršavu, kao da ne znaju da ono što spada u gornje (ma luna) treba da ostane gore, a ono što pripada donjem (ma lalo) treba da ostane dole..."

„Jednog dana u jednoj hula školi kojom je upravljao moj rođak 'Ilala'-ole-o-Ka'ahu-manu, jedna lakoumna učenica ogrnula je rame svojom haljinom. Upravitelj hula-e oštro ju je ukorio rekavši joj: „Ono što spada u gornje treba da ostane gore, a ono što pripada donjem, treba da ostane dole." (Ko luna, no luna no ia; ko lalo no lalo no ia.) " (Hendi i Pukui, str. 182 i str. 11, 12, 157).

Nedavno objavljene studije (Nidem 3, Bajdelman) ukazuju na utančanost sa kojom afrička plemena iz Kenije i Tanganjike koriste suprotnost — po njihovim shvatanjima ona ima najveću važnost — između desne i leve strane (izgleda pre kada su u pitanju šake, nego stopala, ali opisali smo posebnu pažnju koju Osedži poklanjaju donjim ekstremitetima). Za ljubavne gestove muškarac Kaguru upotrebljava levu, a žena Kaguru desnu ruku (to jest, ruke koje su nečiste u osoba oba pola). Prvo plaćanje iscelitelju, pre početka lečenja, vrši se desnom rukom, a poslednje levom, itd. Izgleda da afrički Bororo — to su Peul nomadi iz oblasti oko obala Nigera — vezuju, kao i Kaguru, desnu stranu za čoveka i — na planu vremena — za prethodni period, a levu stranu za ženu i potonji period;[53] na simetričan način, muška hijerarhija ide od juga prema severu, a ženska od severa prema jugu. Otuda sleduje da u logoru žena reda tikve od većih ka manjim, stavljajući najveću na jug, dok čovek vezuje telad obrnutim redom (Dipir).

Vratimo se sada Osedžima. Videli smo da u njih broj 13 najpre predstavlja zbir obeju društvenih grupa, desne i leve strane, juga i

severa, leta i zime, pa se zato konkretno specificira i logički razvija. U slici sunca na izlasku, u kojoj čovek koji je posmatra poštuje izvor svekolikog života (kad tako gleda prema istoku, jug mu, doista, dolazi sa desne, a sever sa levé strane),[54] broj 13 može simbolično da označi spoj dva člana: brojeva 6 i 7, neba i zemlje, itd. Ali pošto se odnosi na jedno nebesko telo, sunčeva simbolika posebno se vezuje za polovinu neba. Otuda se pojavljuju druge konkretne specifikacije broja 13 koje se čuvaju za podgrupe iz druge polovine: 13 medvedovih tragova —• za predstavljanje podviga klana kopna, a 13 vrba — za podvige klana vode (La Fleš 3, str. 147).

Broj 13 izražava, prema tome, dvojak ljudski totalitet: kolektivni, pošto pleme obrazuje dve polovine koje su asimetrične (kvantitativno: jedna je cela, a druga podeljena nadvoje; i kvalitativno: jedna je nadležna za mir, a druga za rat); i individualni, koji je podjednako asimetričan (desna i leva strana). Celina dobijena spajanjem parnog i neparnog, kolektivnog i individualnog, društvenog i organskog, biće razložena pod uticajem tročlane kosmološke sheme: postojaće jedno „trinaest" za nebo, „trinaest" za zemlju, „trinaest" za vodu. Ovo kodiranje pomoću osnovnih elemenata dopuniće jedno kodiranje pomoću vrsta u kome se dve grupe, sastavljene od 7 i 6 „životinja", dalje dele zbog pojave njihovih protivnika, podižući tako na 26 (kao što se moglo predvideti) broj jedinica u sistemu uzetom na najkonkretnijem planu. Tih 7 životinja i njihovi protivnici obrazuju sledeću tabelu:

životinje	*protivnici*
ris	jelen sa povijenim rogovima, mužjak, mlad
sivi vuk	jelen sa sivim rogovima, mužjak, mlad
puma, mužjak	jelen sa crnim rogovima, mužjak, odrastao
crni medved, mužjak	brdašce puno larvi (insekata?)
bizon, mužjak	litica, bedem
los	biljka čiji se cvetovi okreću prema suncu (*Silphium laciniatum*)
jelen*	nema protivnika: njegova je snaga u bežanju

*[55]

Sistem sa 6 životinja manje je jasan. On obuhvata dva varijeteta sove, koji se suprotstavljaju mužjaku rakuna (jedan mladom, a drugi odraslom), kraljevskog orla koji se suprotstavlja ćuranu, najzad, kako izgleda, rečnu školjku (čija ljuska služi za izradu minduša od sedefa koje simbolično predstavljaju sunce), bizonovu dlaku (?), i malu lulu (?).

Jedna logička struktura — koja je na početku predstavljala prostu suprotnost — tako se zrakasto razgranava u dva pravca: jedan je apstraktan i javlja se u vidu jedne numerologije; a drugi konkretan: najpre se obuhvataju elementi, a zatim vrste. Na svakom nivou semantički kratki spojevi omogućavaju neposredno prelaženje na najudaljenije nivoe. Ali nivo vrste, koji je i najraščlanjeniji među razmatranim nivoima, ne predstavlja neku vrstu granice ili krajnje tačke ovoga sistema: izmičući inerciji, on i dalje napreduje pomoću novih raščlanjavanja celina i ponovnih združivanja njihovih delova u nove celine, koja mogu da se vrše na nekoliko planova.

Svaki klan ima jedan „simbol života" — totem ili božanstvo — čije ime usvaja: pumu, crnog medveda, kraljevskog orla, mladog jelena, itd. Tako se međusobni odnosi klanova određuju pomoću jednog diferencijalnog razmaka. Međutim, ritualni tekstovi zasnivaju svaki distinktivni izbor na sistemu stalnih odlika, za koji se pretpostavlja da je zajednički svima vrstama: svaka od njih tvrdi za sebe samu ono što puma, na primer, izjavljuje o sebi:

Posmatraj donju stranu mojih šapa, ona je crne boje,
Napravila sam svoj ćumur pomoću donje strane svojih šapa,
Kada i oni sasvim mali [ljudi] budu napravili svoj ćumur
od kože mojih šapa,
Uvek će imati ćumur a koji će lako prodirati kroz njihovu
pokožicu dok budu išli putem života.
Posmatraj vrh moga nosa koji je crne boje, itd.
Posmatraj vrh mojih ušiju koji je crne boje, itd.
Posmatraj vrh moga repa koji je crne boje, itd.

(La Fleš 2, str. 106—107)

Tako je svaka životinja rastavljena na delove prema jednom zakonu korespondencije (njuška = kljun, itd.), a svi ekvivalentni delovi ponovo su grupisani najpre među sobom, zatim svi zajedno, polazeći od iste pertinentne odlike, to jest prisustva „garavih" delova, zbog zaštitničke uloge koju Osedži pripisuju vatri i njenom proizvodu, ćumuru, a sledstveno tome i crnoj boji: „crna stvar", ćumur, predmet je posebnog rituala koji ratnici moraju da obave pre nego što pođu u borbu. Ako propuste da nagarave lice, izgubiće pravo da ukratko izlože svoje podvige i zatraže vojničke počasti (La Fleš 3, str. 327 i dalje). Ovde je, dakle, već reč o sistemu sa dve ose, jednom za raznolikost, a drugom za sličnosti:

Prirodne vrste	garava životinja: crne šape	crna njuška	crni rep	*itd.*
puma				
medved				
orao				
jelen				
labud				
itd.				

Analitički postupak, koji omogućava prelaženje sa kategorija na delove i sa delova na vrste, nastavlja se, dakle, pomoću neke vrste idealnog raščlanjavanja svake vrste, koje postepeno vaspostavlja celinu na jednom drugom planu.

Ta dvojaka operacija raščlanjavanja celina i ponovnih združivanja njihovih delova u nove celine vrši se i na dijahroničnom planu, kao što u ritualu bdenja to pokazuju divne pesme medveda i dabra (oni predstavljaju zemlju i vodu) koji razmišljaju o bliskom zimovanju i pripremaju se za njega u skladu sa svojim posebnim načinom života (kome se tu pridaje simboličan značaj), da bi dolazak proleća i snaga koja im se povratila mogli da se ukažu kao jemstvo za ljudima obećani dugi život: „Pošto je prošlo šest mesečevih mena... medved pristupi podrobnom ispitivanju svog tela." On nabraja znake koji svedoče o

njegovoj mršavosti (to jest govori o telu koje se smanjilo ali koje, zato što je ostao živ, još više potvrđuje moć života). Telesna površina mu je smanjena, nožni palci zgrčeni, koža na člancima naborana, mišići opušteni, trbuh mlitav, rebra ispala, udovi mlitavi, koža ispod brade opuštena, koža u uglovima očiju nabrana, čelo oćelavelo, dlaka proredena. On tada ostavlja otiske svojih šapa, to jest simbole ratničkih pohoda, 6 s jedne i 7 s druge strane, zatim hitro izlazi iz svog skrovišta „da bi stigao u jedan kraj čiji je vazduh treperio od sunčeve toplote". (La Fleš 3, str. 148 —164).

Sinhronična struktura ovog plemena, onakva kakva je izražena u njegovoj podeli na tri osnovne grupe, koje su i same podeljene na klanove s totemskim imenima, predstavlja, uostalom, kao što smo videli,[56] samo projekciju, na planu simultanosti, jednog vremenskog postajanja koje mitovi opisuju terminima za izražavanje sukcesivnosti: kada su se prvi ljudi pojavili na zemlji (po toj verziji oni su došli sa neba, a po jednoj drugoj verziji (Dorsi, 1) iz podzemnog sveta) oni su krenuli na put poštujući redosled kojim su bili došli na zemlju: najpre ljudi iz grupe vode, zatim ljudi iz grupe zemlje, i najzad ljudi iz grupe neba (La Fleš 2, str. 59—60); ali kako su zemlju zatekli prekrivenu vodom, oni su najpre zamolili vodenog pauka, zatim insekta zvanog veslar, potom belu i najzad crnu pijavicu da ih povedu tamo gde se može živeti (isto delo, str. 162—165).

Vidimo, dakle, da se životinja, „totem" ili njegova vrsta ni u kom slučaju ne može shvatiti kao biološki enttitet; zato što je ona u isti mah i organizam (to jest sistem) i emanacija jedne vrste (koja predstavlja član u jednom sistemu), životinja se ukazuje kao pojmovno oruđe sa mnogobrojnim mogućnostima pomoću koga se može raščlaniti i ponovo složiti u celinu bilo koja oblast sinhronije ili dijahronije, konkretnog ili apstraktnog, prirode ili kulture.

Strogo uzevši, Osedži se nikada ne pozivaju na orla, jer su u zavisnosti od okolnosti i trenutka, u pitanju orlovi različitih vrsta: kraljevski orao (Aquila chrysaëtos, L.), šareni orao klokotaš (Aquila clanga, L) orao krstaš (Heliaeetus leucocephalus), itd., raznih boja: crvene, bele, šarene, itd., i najzad, orlovi različitog životnog doba: mlad, odrastao, star, itd. Ta trodimenzionalna matrica (ona je, u stvari,

pravi sistem stvoren pomoću jedne životinje, a ne sama ta životinja) obrazuje predmet mišljenja i predstavlja pojmovno oruđe.[57] Da slika nije tako trivijalna, bili bismo u iskušenju da uporedimo to oruđe sa napravama u obliku ukrštenih metalnih pločica koje služe za sečenje krompira na tanke listove, ili na četvrtine: jedna „unapred zamišljena" mrežica upotrebljava se u svim empirijskim situacijama, sa kojima ona ima dovoljno srodnosti da bi u najrazličitijim okolnostima dobijeni delovi sačuvali izvesna opšta svojstva. Broj dobijenih komada nije uvek isti, niti je oblik svakog od njih potpuno istovetan, ali oni koji dolaze iz središta ostaju u središtu, a oni koji dolaze sa periferije ostaju na periferiji.

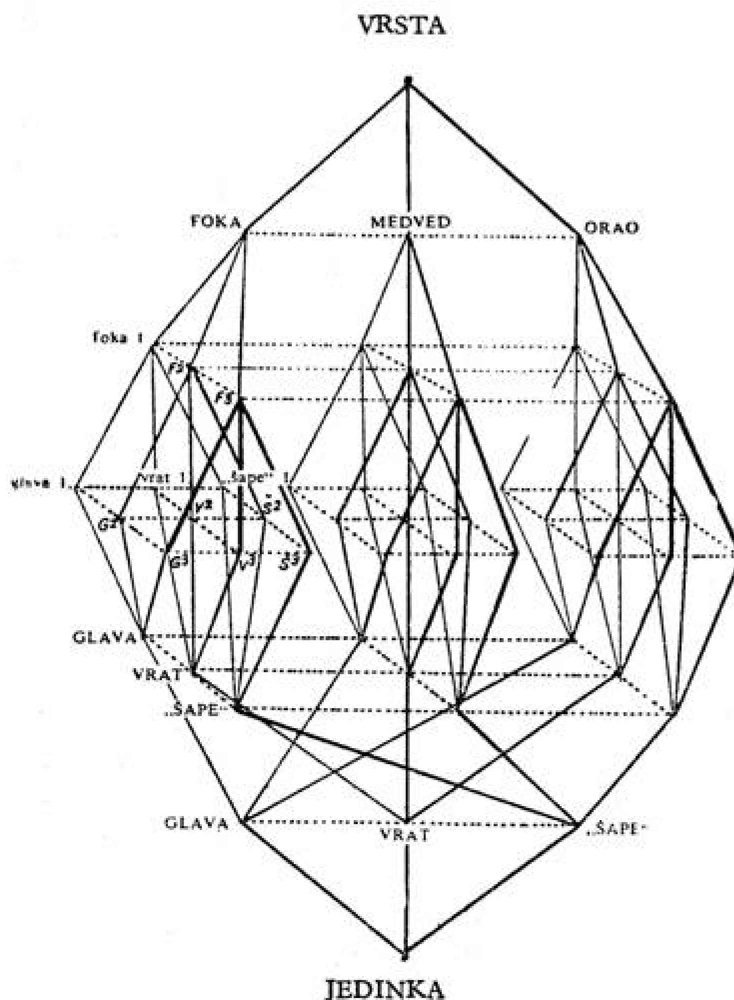
Kao srednji (pa zbog toga i korisniji i najčešće upotrebljavan) klasifikator, nivo vrsta može da se proširi naviše, to jest u pravcu elemenata, kategorija i brojeva, ili da se suzi naniže u pravcu osobenih imena. Taj poslednji vid biće podrobno razmotren u narednoj glavi. Splet koji nastaje kao rezultat tog dvojakog kretanja zahvata sve nivoe, jer postoji velik broj različitih načina za označavanje tih nivoa i njihovih ogranaka: takvi su načini nazivi, razlike u odevanju, crteži ili tetoviranje po telu, ponašanja i tehnike, povlastice i zabrane. Svaki sistem određuje se tako upućivanjem na dve ose, jedne horizontalne i druge vertikalne, koje donekle odgovaraju razlici koju je Sosir napravio između sintagmatskih i asocijativnih odnosa. Ali, za razliku od govora, „totemskoj", mitskoj i pesničkoj misli zajedničko je svojstvo (što je Jakobson utvrdio za pesničku misao) da se načelo ekvivalentnosti primenjuje na oba plana. Ne preinačavajući sadržinu poruke, društvena grupa može da je kodira u vidu suprotnosti između kategorija: gornji/donji, ili elemenata: nebo/zemlja, ili, pak, vrsta: orao/medved, to jest pomoću različitih leksičkih elemenata. Da bi obezbedila prenošenje poruke, društvena grupa može takođe da bira između nekoliko sintaksičkih postupaka: naziva, amblema, ponašanja, zabrana itd., koji se upotrebljavaju sami ili zajedno sa drugima.[58]

Kad taj posao ne bi bio ogroman, mogli bismo se poduhvatiti klasifikovanja tih klasifikacija. U tom slučaju sisteme bismo razlikovali prema broju kategorija kojima se služe — od dve do više desetina — i

prema broju i vrsti izabranih elemenata i dimenzija. Zatim bismo ih podelili na makroklasifikacije i mikroklasifikacije; prvi tip odlikovao bi se time što bi, kao toteme, obuhvatio velik broj životinjskih i biljnih vrsta (Aranda priznaju kao svoj totem više od 400 životinjskih i biljnih vrsta), a drugi time što bi svi njegovi totemi pripadali jednoj istoj vrsti, kao što je u Africi slučaj u Banjora i Bahima, čiji klanovi nose imena posebnih tipova ili delova krave: prugasta krava, mrkulja, steona krava, itd.; kravlji jezik, utroba, srce, bubrezi, itd. Sistemi se takođe mogu odrediti po broju dimenzija, s obzirom da su neki sastavljeni samo od imena životinja, drugi samo od imena biljaka, da se neki služe imenima izrađenih predmeta, a drugi, najzad, promenljivim brojem dimenzija. Oni mogu da budu prosti (svaki klan ima jedno ime ili jedan totem) ili mnogostruki, kao u onim melanežanskim plemenima koja svaki klan određuju pomoću nekoliko totema: ptice, drveta, sisara, ribe. Najzad, sistemi mogu da budu homogeni kao, na primer, u Kavirondou, gde liste totema obrazuju elementi istog tipa: krokodil, hijena, leopard, babuin, kraguj, gavran, piton, mungos, žaba, itd. Međutim, oni mogu da budu i heterogeni, kao što pokazuju liste totema u Batesoa: ovca, šećerna trska, kost iz kuvanog mesa, pečurka, antilopa (koja je zajednička nekolikim klanovima), gledanje zabranjene antilope, obrijana glava, itd., ili pak liste totema izvesnih plemena iz severoistočne Australije: seksualna strast, mladalačko doba, razne bolesti, mesta u prirodi koja nose neko ime, plivanje, kopulacija, izrada koplja, razne boje, razna duševna stanja, vrućina, hladnoća, leš, fantom, razni pomoćni predmeti za vršenje rituala, razni izrađeni predmeti, san, proliv, dizenterija, itd.[59]

Takva klasifikacija klasifikacija potpuno se može zamisliti, ali ona bi se mogla ostvariti samo pod uslovom da se pregledaju tako brojni dokumenti i uzmu u obzir tako različite dimenzije da, čak i kad bismo se ograničili na društva o kojima imamo dovoljno bogata i precizna obaveštenja koja se međusobno mogu uporedivati, ne bismo mogli da se lišimo pomoći mašina. Zadovoljimo se, dakle, spominjanjem tog programa, čijim će se ostvarivanjem pozabaviti etnologija jednog od budućih vekova, i vratimo se osnovim svojstvima onoga što ćemo nazvati (jer nam taj naziv izgleda najpodesniji) totemski operator. Da

bi se ocenila njegova složenost, biće dovoljno da ga opišemo pomoću jednog dijagrama i analize samo jednog malog delà ćelije (pošto ćemo uzeti kao da ona počinje da nivou vrste, i pošto ćemo proizvoljno ograničiti na 3 broj vrsta i broj delova tela) (sl. 8).



Slika. 8 – Totemski operator

Vidimo da vrsta dopušta najpre empirijska ostvarenja: vrstu Foke, vrstu Medveda, vrstu Orla; svaka vrsta obuhvata niz jedinki (čiji je broj na dijagramu takođe sveden na 3): foke, medvede, orlove. Svaka životinja može se rastaviti na delove: vrat, glavu, šape, itd., koji se najpre mogu ponovo grupisati u okviru svake vrste (glava foke, vratovi foka, peraja foka), a zatim zajedno, po tipovima delova: sve glave, svi

vratovi... Poslednjim pregrupisavanjem delova vaspostavlja se model jedinke, sa svim delovima koje je ona na početku imala.

Celina predstavlja, prema tome, neku vrstu pojmovnog aparata koji izdvaja jedinstvo iz mnoštva, mnoštvo iz jedinstva, raznolikost iz istovetnosti i istovetnost iz raznolikosti. Teorijski neograničeno rastegljiv na svom srednjem nivou, on se skuplja (ili razvija) u čistu sadržinu na svoja dva vrha (ali u obrnuto simetričnim oblicima) i pri tom trpi jednu vrstu torzije.

Model koji ovde dajemo kao primer predstavlja, očigledno, samo vrlo mali deo idealnog modela, pošto prirodnih vrsta ima oko 2 miliona, virtuelno zamislivih jedinki beskonačno mnogo, a posebnih delova tela ili organa koji imaju svoje ime u izvesnim urodeničkim rečnicima blizu 400. (Marš i Loflin). Najzad, verovatno i ne postoje ljudske zajednice koje nisu napravile vrlo podroban popis zoološke i botaničke sredine u kojoj žive, i koje je nisu opisale pomoću specifičnih naziva. Da li je moguće odrediti njihov broj i granice? Kada se pregledaju etnološka i etnobotanička delà, zapaža se da, osim retkih izuzetaka, popisanih vrsta i varijeteta ima nekoliko stotina, 300 do 600 otprilike. Ali nijedno delo te vrste nije iscrpno: svako je moralo da ostane nepotpuno zbog toga što su bili nedovoljni vreme kojim se raspolagalo za prikupljanje građe, broj informatora i njihova kompetentnost, i najzad kompetentnost samoga istraživača, obim njegovih znanja i raznovrsnost njegovih preokupacija. Ne izlažemo se, prema tome, skoro nikakvoj opasnosti da ćemo se prevariti ako pretpostavimo da njihov stvarni broj mora biti znatno veći, što potvrđuju najpouzdanija delà iz te oblasti:

„Na najnižem nivou suprotstavljanja (poslednji nivo) Hanunoo urođenici svrstavaju svoj lokalni botanički svet u više od 1800 taxa, koje se uzajamno isključuju sa stanovišta narodske obaveštenosti, dok botaničari istu floru dele po nazivima vrsta na manje od 1300 taxa definisanih sa naučnog stanovišta." (Konklin, 4).

Zanimljivo je da ovaj tekst etnografa stručnjaka za probleme taksonomije odgovara jednoj Tajlorovoj napomeni o rabinskoj filosofiji:

„... koja svakoj od 2100 vrsta biljaka, na primer, dodeljuje jednog anđela što se sa neba stara o njenoj sudbini, i koja na toj ideji zasniva zabranu iz Knjige Levitske protiv mešanja među životinjama i među biljkama." (Tajlor, knj. II, str. 246).

Na današnjem stupnju naše obaveštenosti, izgleda da broj 2000 dosta tačno označava neku vrstu granice koja približno odgovara sposobnosti pamćenja i moći definisanja onih etno-zoologija ili etno-botanika koje se zasnivaju na usmenom predanju. Bilo bi zanimljivo da saznamo da li ta granica ima neka značenja sa gledišta teorije informacija.

Proučavajući nedavno rituale posvećivanja u Senufoa, jedan posmatrač je istakao ulogu 58 figurica koje se iskušenicima pokazuju po određenim redu, i koje, tako reći, predstavljaju osnovnu shemu njima namenjene nastave. Te figurice predstavljaju razne životinje i razne osobe, ili simbolično prikazuju razne tipove delatnosti; svaka, dakle, odgovara jednoj vrsti ili jednoj klasi:

„Starci pokazuju novoobraćenicima izvestan broj raznih predmeta... Tim ponekad vrlo dugim inventarisanjem dobija se neka vrsta rečnika simbola, čiji su različiti načini vezivanja naznačeni. U najnaprednijim poro, muškarci tako uče da operišu ideografskim podlogama jedne misli koja uspeva da stekne istinski filosofsko obeležje." (Bose, str. 76).

Bolje se nije moglo reći da u sistemima toga tipa postoji stalno prelaženje (u oba smera) sa ideja na slike, i sa gramatike na rečnik. Ta pojava, koju smo u više navrata istakli, pričinjava jednu teškoću. Da li je opravdano poći od postulata — kao što bi nam se moglo prebaciti da smo to prećutno učinili — da su takvi sistemi motivisani na svim nivoima? Tačnije rečeno, da li pred sobom imamo prave sisteme, u kojima uvek tačni i strogi odnosi vezuju slike za ideje, a rečnik za gramatiku, ili valja priznati da na najkonkretnijem nivou, nivou slika i rečnika postoji izvestan stepen slučajnosti i proizvoljnosti, koji bi trebalo da nas navede da posumnjamo u to da ta celina ima karakter sistema? Taj problem se postavljao kad god su činjeni

pokušaji da se otkrije logika klanskih imena; međutim, u jednoj od prethodnih glava pokazali smo da se skoro uvek sukobljavamo sa izvesnom teškoćom koja na prvi pogled može da izgleda napremostiva: društva koja idu za tim da stvore jedan koherentan i čvrst sistem (svejedno je da li „obeležje" tog sistema predstavljaju razna imena, vladanja ili zabrane) takode su zajednice živih bića. Čak i ako svesno ili nesvesno primenjuju pravila o sklapanju brakova pomoću kojih se održavaju ista društvena struktura i stopa priraštaja, ti mehanizmi nikada ne funkcionišu savršeno; njih, uostalom, ugrožavaju ratovi, epidemije, velike gladi. Prema tome, jasno je da će istorija i demografska evolucija uvek poremetiti planove koje su mudraci zamislili. U takvim društvima sinhronija i dijahronija su uvučene u sukob koji se stalno obnavlja i iz koga, izgleda, dijahronija svaki put mora da izađe kao pobednik. Iz ovih razmatranja, primenjenih na upravo postavljeni problem, proizlazi da ćemo, što se više budemo spuštali prema konkretnim grupama, sve više morati da očekujemo proizvoljna razlikovanja i imena, koji se mogu objasniti pre svega uticajem raznih slučajeva i događaja, i koji će biti nepodobni za bilo kakvo logičko uređivanje. „Sve je potencijalni totem", primećuje jedan istraživač govoreći o plemenima iz severozapadne Australije koja među svojim totemima već imaju bića kao što su „Beli čovek" i „Mornar", iako su prvi dodir sa civilizacijom uspostavila u nedavnoj prošlosti. (Ernandes).

Izvesna plemena sa Grut Ejlanda, istočno od Arnhemove zemlje, podeljena su na 2 polovine, od kojih svaka ima po 6 klanova; svaki klan ima jedan ili više heteroklitnih totem a: vetrove, brod, vodu, životinjske ili biljne vrste, kamenje. Totemi „vetrovi" verovatno su vezani za godišnje posete ostrvljana iz Makasara, a isti je slučaj i sa totemom „čamac", kao što se vidi iz jednog mita u kome se govori o izradi čamaca kod žitelja Makasara, na ostrvu Bikerton. Drugi totemi uzeti su od urođenika iz unutrašnjosti ostrva; najzad, neke toteme počinju da napuštaju, dok su drugi nedavno bili usvojeni.

Prema tome, u izboru i rasporedu totema neoprezno bi bilo, kako zaključuje autor ovih zapažanja, videti pokušaj da se prirodna sredina pojmovno organizuje pomoću dvojne sheme: „talista... pre je rezultat istorijskog procesa proširivanja, nego jednog sistematskog

poduhvata". Postoje totemske pesme o poznatim brodovima: „Kora", „Vonderer", pa čak i o velikim transportnim avionima tipa „Katalina", jer je za vreme rata na teritoriji jednoga klana bila izgrađena vazduhoplovna baza. Takve činjenice utoliko više navode na pretpostavku da istorijski događaji mogu da budu uzrok izbora nekih totema, jer na jeziku pomenutih plemena ista reč označava toteme, mitove i svaki lep, redak ili zanimljiv predmet — na primer osobito zavodljiv mladež, ili lepu bočicu nekog leka iz apoteke. Pored događaja, izgleda da i umetničko nadahnuće i individualna sposobnost izmišljanja idu u prilog delovanju slučaja (Versli).

U prvoj glavi ove knjige pokazali smo u nekoliko mahova kakvu ulogu ima umetnička uobrazilja u građenju klasifikacionih sistema; to su već priznali teoretičari taksonomije, koja, kako kaže Simpson, „predstavlja i jednu vrstu umetnosti" (str. 227). U tome vidu ovoga problema nema za nas, prema tome, ničega uznemiravajućeg, baš naprotiv. Ali šta treba da mislimo o istorijskim činiocima?

Već odavno lingvisti znaju za taj problem, i Sosir je za njega našao veoma jasno rešenje. Doista, čak i Sosir, koji je postavio načelo o proizvoljnosti jezičkih znakova (čija nam očiglednost danas izgleda manje izvesna) dopušta da u toj proizvoljnosti postoje stupnjevi, i da znak može biti relativno motivisan. To je do te mere tačno da jezike možemo razvrstavati na osnovu relativne motivisanosti znakova koje upotrebljavaju: latinska reč inimicus jače je motivisana nego francuska reč ennemi (u kojoj se ne prepoznaje lako reč čije je značenje obrnuto značenju reči ami); u svakom jeziku znakovi su takođe nejednako motivisani: u francuskom jeziku broj dix-neuf (19) je motivisan, a vingt (20) nije, jer reč dix-neuf „podseća na reči od kojih je sastavljena, i druge reči u koje ulazi". Kad bi iracionalni princip proizvoljnosti jezičkog znaka bio primenjen bez ograničenja, zavladala bi krajnja zamršenost; ali naš duh uspeva da uvede princip reda i pravilnosti u izvesne delove ovog mnoštva znakova, i u tome je uloga onoga što je relativno motivisano. U tom smislu možemo da kažemo da su neki jezici više leksikološki, s drugi više gramatički:

„Ne bi se moglo reći da „rečnik" i „proizvoljnost" s jedne, i „gramatika" i „relativna motivisanost", s druge strane, uvek

predstavljaju sinonime; ali u njihovom principu ima nečega zajedničkog. Oni su kao dva pola između kojih se čitav sistem kreće, dva oprečna toka kroz koje se jezik razvija: kroz težnju da se upotrebljava leksikološki instrumenat, nemotivisani znak, i kroz prvenstvo koje se daje gramatičkom instrumentu, to jest pravilu konstruisanja/" (Sosir, str. 183).

Za Sosira, prema tome, jezik ide od proizvoljnosti ka motivisanosti. Zauzvrat, sistemi koje smo do sada ispitali idu od motivisanosti ka proizvoljnosti: pojmovne sheme (čiji najjednostavniji oblik predstavlja dvočlana suprotnost) stalno se proširuju kako bi se u njih uneli na drugom mestu uzeti elementi, a ta dodavanja — u to ne treba da sumnjamo — često povlače za sobom preinačavanje sistema. Ponekad ti elementi ne uspevaju da se uklope u shemu, zbog čega pri funkcionisanju sheme kao sistema dolazi do poremećaja ili privremenog zastoja.

Tragičan primer te stalne borbe između istorije i sistema predstavlja oko 900 preživelih pripadnika tridesetak australijskih plemena koji su svi bili sakupljeni u jedan vladin logor (1934. godine), sastavljen od četrdesetak kuća, odvojene spavaonice (sa nadzornicima) za dečake i devojčice, škole, bolnice, zatvora i dućana, u kome su misionari (za razliku od urođenika) mogli da uživaju do mile volje: za četiri meseca, kroz njega su prodefilovali nekonformisti, prezbiterijanci, Vojska spasa, anglikanci i rimokatolici...

Ove činjenice ne navodimo u nekoj polemičkoj nameri, već zato što se na osnovu njih vidi koliko je malo verovatno očuvanje tradicionalnih verovanja i običaja. Međutim, prvi odgovor urođenika na ovo grupisanje bio je usvajanje zajedničke terminologije i pravila korespondencije, radi usklađivanja plemenskih struktura koje su u čitavoj toj oblasti počivale na polovinama i odsečcima. Upitana kome odsečku pripada, jedna osoba mogla je tako odgovoriti: „Ja sam ovo ili ono na svome dijalektu, prema tome, ovde sam Vungo."

Izgleda da podela totemskih vrsta između polovina nije izvršena jednoobrazno, i to nas ne iznenađuje. Ali iznenađuje nas strogo poštovanje pravila i sistematičnost koje informatori pokazuju pri rešavanju svakog problema. Osim u jednoj oblasti, oposum pripada

polovini Vuturu. Na morskoj obali slatka voda pripada polovini Janguru, ali u unutrašnjosti ona pripada polovini Vuturu. Urođenici kažu: „Skoro uvek hladna koža ide sa polovinom Vuturu, a perje sa polovinom Janguru." Otuda proizlazi da polovini Vuturu pripadaju voda, gušter, žaba, itd., a polovini Janguru emu, patka i druge ptice. Stavljanje žabe u polovinu naizmeničnu polovini u kojoj se nalazi oposum pravda se jednim drugim načelom suprotnosti: obe životinje kreću se u skokovima, i ta sličnost dolazi otuda što je žaba „otac" oposuma; međutim, u jednom matrilinearnom društvu otac i sin pripadaju suprotnim polovinama:

„Kada informatori vaspostavljaju listu totema svake polovine, oni uvek ovako rasuđuju: drveće i ptice koje na njemu prave svoja gnezda pripadaju istoj polovini; drveće što raste pokraj potoka, ili u barama i močvarama, iz iste je polovine kao i voda, ribe, vodene ptice i biljke: „Kobac, ćuran, sve što leti, zajedno radi. Zmija [Python variegatus] („carpet-snake") i gušter varan [Varanus Gould?] („ground goanna") zajedno rade — oni su zajedno putovali u davna vremena..." (Keli, str. 465).

Događa se, ponekad, da se ista vrsta sreće u obema polovinama, kakav je slučaj sa zmijom Python variegatus („carpet-snake"); ali urođenici razlikuju, prema šarama na krljušti, četiri njena varijeteta, i po jedan par tih varijeteta ulazi u svaku polovinu. Isti je slučaj sa varijetetima kornjače. Sivi kengur pripada polovini Vuturu, riđi polovini Junguru, ali oni se u borbama izbegavaju. Po mišljenju jedne druge urođeničke grupe, voda i vatra pripadaju prirodnim vrstama: oposum, pčela i gušter varan (Varanus eremius ? „sand goanna") „vlasnici su vatre", a Python variegatus („carpet snake"), Leipoa ocellata („scrub tukey"), gušter i bodljikavo prase „vlasnici su vode". Nekada su, odista, preci grupe o kojoj je reč bili vlasnici vatre, a ljudi iz šikare vlasnici vode. Prvi su se pridružili drugima, i onda su postali zajednički sopstvenici vode i vatre. Najzad, svaki totem je u naročitom srodstvu sa jednom vrstom drveta, tako da se u grob pokojnika stavlja grana određenog drveta, u zavisnosti od toga kome je klanu on pripadao. U grob pripadnika klana emua stavlja se Bursaria sp.7 („box-tree"), u

grob pripadnika klana bodljikavog praseta i orla — izvesne vrste akacije („brigalow), oposuma — jedna druga vrsta akacije (kidi), Python variegatus-a („carpet-snake") — sandalovo drvo, a guštera varana („sand goanna") — razne Sterculia? („bottle-tree"). U zapadnim grupama mrtvace su sahranjivali tako da im lice bude okrenuto prema istoku ili zapadu, u zavisnosti od polovine kojoj su pripadali (navedena knjiga, str. 461—466).

Prema tome, i pored toga što je u društvenoj organizaciji nastupio haos zbog novih životnih uslova koji su bili nametnuti urođenicima, kao i svetovnih i verskih pritisaka koji su vršeni na njih, spekulativni stav kod njih još postoji. Kada dalje objašnjavanje pomoću tradicionalnih tumačenja postane nemoguće, stvaraju se druga tumačenja, koja, kao i prva, polaze od motivacija (u Sosirovom smislu) i shema. Između društvenih struktura koje su u svoje vreme prosto naporedo postojale u prostoru, uspostavlja se veza istovremeno kad i između životinjskih i biljnih klasifikacija svojstvenih svakom plemenu. U zavisnosti od svoga plemenskog porekla, informatori zamišljaju tu dvojnu shemu prema modelu za suprotnost ili za sličnost, i formalno je predstavljaju terminima koji izražavaju bilo srodstvo (otac i sin), bilo orijentacione pravce (istok i zapad), elemente (zemlja i more, voda i vatra, vazduh i zemlja), ili, najzad, razlike ili sličnosti između prirodnih vrsta. Oni, takođe, postaju svesni tih raznih postupaka i trude se da formulišu pravila ekvivalentnosti. Kada bi se proces propadanja slučajno zaustavio, taj bi sinkretizam jedno novo društvo izvesno moglo da uzme kao polaznu tačku za građenje jednog globalnog sistema čiji bi svi vidovi bili usklađeni.

Na ovom primeru vidimo kako logički dinamizam — a on je jedno svojstvo tog sistema — uspeva da savlada ono što, čak i za Sosira, ne predstavlja antinomiju. Osim toga što klasifikacioni sistemi mogu, kao i jezici, da budu u različitom stepenu proizvoljni i motivisani, a da pri tom motivisanost ne izgubi svoju efikasnost u njima,[60] njihov dihotomni karakter koji smo ustanovili objašnjava kako se proizvoljni vidovi (ili oni koji nam takvi izgledaju — jer možemo li ikada da tvrdimo da neki izbor, koji je proizvoljan za posmatrača nije motivisan sa stanovišta urođeničke misli?) nakalemljuju na racionalne vidove ne

utičući na njihovu prirodu. Klasifikacione sisteme predstavili smo kao „drveće", a rast jednog drveta dobar je primer za transformaciju o kojoj smo upravo govorili. Niži delovi drveta su, ako tako možemo da kažemo, snažno motivisani: potrebno je da drvo ima stablo i da ono raste uspravno. Donje grane već sadrže više proizvoljnosti: iako se može predvideti da će njihov broj biti ograničen, on nije unapred utvrđen, kao ni pravac u kome raste svaka grana ni ugao koji ona zaklapa sa stablom; ali te vidove ipak vezuju razni uzajamni odnosi, pošto debele grane, uzimajući u obzir njihovu vlastitu težinu i druge lisnate grane koje se na njih oslanjaju, treba da vrše ravnomeran pritisak na zajedničku tačku oslonca. Ali sa prelaskom na gornje grane, motivisanost se smanjuje, a proizvoljnost povećava: najviše grane ne mogu više da dovedu u pitanje stabilnost drveta, ni da izmene njegov karakteristični oblik. Njihova brojnost i beznačajnost oslobodili su ih početnih stega, i njihov opšti raspored može se objasniti kao posledica niza ponavljanja (u sve manjoj razmeri) jednoga plana koji je ucrtan i u genima njihovih ćelija, ili kao posledica statističkih fluktuacija. Na početku inteligibilna, ova struktura, granajući se, zapada u neku vrstu inercije ili logičke ravnodušnosti. Ne protivrečeći svojoj prvobitnoj prirodi, ona će moći da podnese mnoge i raznovrsne događaje, koji dolaze suviše kasno da bi pažljivog posmatrača sprečili da je identifikuje i svrsta u jednu vrstu.

GLAVA ŠESTA - UNIVERZALIZACIJA I PARTIKULARIZACIJA

Antinomija koja, po nekima, postoji između istorije i sistema[61] pojavila bi se u ispitanim primerima samo kad bismo prelazili preko dinamičkog odnosa između ta dva vida koji se u njima zapaža. Između njih ima mesta za jednu dijahroničnu i neproizvoljnu konstrukciju koja bi predstavljala prelazni oblik. Počev od dvočlane suprotnosti, najjednostavnijeg mogućeg primera sistema, ta konstrukcija stvara se dodavanjem na oba pola novih članova koji su izabrani zato što sa njima stoje u odnosu suprotnosti, korelacije ili analogije; ali otuda ne sleduje da oni treba da budu homogeni: svaka „lokalna" logika postoji samostalno i sastoji se u inteligibilnosti odnosa dva neposredno spojena člana, a ova nije obavezno ista u svakom beočugu semantičkog lanca. Ta situacija donekle se može uporediti sa situacijom u kojoj bi se našli neiskusni igrači koji bi redali domine uzimajući u obzir samo vrednosti susednih polovina, i kojima bi, i pored toga što ne znaju kakvih sve domina ima u jednom kompletu, ipak pošlo za rukom da dosta dugo igraju.

Prema tome, nije obavezno da se logika sistema u svemu podudara sa svim lokalnim logikama koje su u nju uklopljene. Ta opšta logika može da bude druge vrste; u tom slučaju, nju će određivati broj i priroda osa kojima se služi, pravila transformacije koja omogućavaju prelaženje sa jedne ose na drugu, i najzad, sama inercija sistema, to jest njegova veća ili manja (već prema slučaju) sposobnost da uklopi u sebe nemotivisane činioce.

Tobožnje totemske klasifikacije i verovanja i običaji koji su sa njima u vezi predstavljaju samo jedan vid, ili samo jedan način te opšte aktivnosti koja teži da sve sistematizuje. Prema tome, mi smo do sada samo razvili i produbili izvesne Van Genepove napomene:

„Svako uređeno društvo bezuslovno mora da razvrsta ne samo ljude koji ga sačinjavaju, već i predmete i bića iz prirode, čas prema njihovim spoljašnjim oblicima, čas prema njihovim glavnim psihičkim

osobinama, a čas prema njihovoj korisnosti sa gledišta ishrane, zemljoradnje, industrije, proizvodnje ili potrošnje... Ni po čemu ne možemo da zaključimo da je neki sistem razvrstavanja, na primer zoološki sistem u totemizmu, kosmografski sistem, ili sistem prema profesijama (kaste) stariji od drugih." (Van Genep, str. 345—346).

Da je pisac navedenih redova bio potpuno svestan njihove novatorske smelosti, jasno proizlazi iz beleške koju je dodao pri dnu stranice:

„Vidi se da ja ne prihvatam gledište E. Dirkema (izraženo u delu Forme, str. 318), koji misli da je kosmička klasifikacija bića (podrazumevajući tu i ljude) i stvari posledica totemizma; ja, naprotiv, tvrdim da posebna forma kosmičke klasifikacije koju nalazimo u totemizmu ne predstavlja njegovu nijansu, već njegov sastavni, prvobitni i glavni deo; jer narodi u kojih ne postoji totemizam takode imaju jedan klasifikacioni sistem, koji i sâm predstavlja jedan od osnovnih delova njihovog sistema opšte društvene organizacije i, kao takav, utiče na magijsko-verske i svetovne institucije — na primer sistem orijentacionih pravaca, kineski i persijski dualizam, asirsko-vavilonski kosmografizam, takozvani magijski sistem simpatičkih korespondencija, itd."

Međutim, i pored tako ispravnih pogleda, Van Genepovo dokazivanje završava se promašajem, jer on uporno veruje u totemizam kao institucionalnu realnost; ako ne pokušava da ga proglasi za sistem iz koga bi proizlazili svi drugi sistemi, on nastoji da mu sačuva originalnost kao jednoj vrsti koja se objektivno može identifikovati u okviru jednog roda:

„Tako pojam totemskog srodstva obrazuju tri elementa: fiziološko srodstvo... društveno srodstvo... i kosmičko i klasifikaciono srodstvo, koje sve ljude iz jedne grupe vezuje za bića ili predmete koji se teorijski nalaze u toj grupi. Totemizam se upravo i odlikuje... naročitim spojem ta tri elementa, kao što i sulfat bakra nastaje kao rezultat izvesnog spoja bakra, sumpora i kiseonika." (Navedena knjiga).

Dospevši tako blizu cilja, Van Genep ostaje, dakle, zarobljenik tradicionalne podele u čije je okvire prihvatio da uklopi svoje dokazivanje. Međutim, ni kod njega ni u njegovih prethodnika ne bismo mogli naći argumente za pomenuto neoprezno poredenje, koje on navodi da bi njime potkrepio svoju tezu. Ako sulfat bakra predstavlja hemijsko jedinjenje, iako nijedan od elemenata koji ulaze u njegov sastav ne pripada samo njemu, to je zato što iz njihovog spoja proističe skup diferencijalnih svojstava (oblik, boja, ukus, način delovanja na druge supstancije i druga biološka bića) koja su združena samo u njemu. Ni šta slično ne može se tvrditi u vezi sa totemizmom, ma kako ga definisali; on ne predstavlja jedno jedinjenje iz etnološkog carstva, već se pre svodi na neprecizno doziranje promenljivih elemenata, čije granice proizvoljno određuje svaki teoretičar i čije prisustvo, odsustvo ili stepen u kome su zastupljeni nemaju specifično dejstvo. U najboljem slučaju, onda kada su u pitanju slučajevi koji se već po tradiciji nazivaju „totemskim", može se zapaziti relativno snažno širenje klasifikacione sheme na nivou vrsta, pri čemu se priroda i struktura sheme ne menjaju. Pa i tada nikada nismo sigurni da to širenje predstavlja objektivno svojstvo sheme, a ne posledicu posebnih okolnosti pod kojima je ono zapaženo. Iz radova pokojnog Marsela Griola, Ž. Diterlena, Ž. Kalam-Griola i D. Zaana, koji predstavljaju rezultat dvadesetogodišnjeg ispitivanja obavljenog među urođenicima Dogon i Bambara, vidimo kako „totemske" kategorije koje su najpre bile izdvojene u skladu sa zahtevima tradicionalne etnologije, i koje su posmatrači postupno morali da povezuju sa činjenicama druge vrste, sada predstavljaju samo jednu od nekoliko perspektiva iz kojih se sagledava jedan sistem sa nekoliko dimenzija.

Sa pristalicama totemizma možemo se, prema tome, složiti jedino u tome da pojam vrste posmatrane kao logički operator ima izuzetnu ulogu. Ali, to otkriće znatno je starije od prvih spekulacija o totemizmu, pošto ga je prvi formulisao Ruso (Levi-Stros 6, str. 142—146), a za njim Kont, baš povodom pitanja o kojima se raspravlja u ovoj knjizi. Ako Kont ponekad upotrebljava pojam tabua, izgleda da mu je pojam totema ostao tuđ, iako mu je Longova knjiga mogla biti poznata. Utoliko je značajnije što Kont, raspravljajući o prelasku sa fetišizma na

politeizam (u koji bi on, verovatno, uvrstio totemizam), smatra da je politeizam posledica pojavljivanja pojma vrste:

„Kada je, na primer, slična vegetacija koju je tvorilo različito drveće jedne hrastove šume morala najzad dovesti do toga da se u teološkim shvatanjima predstavi ono što je tom drveću zajedničko, to apsttraktno biće nije više bilo posebni fetiš jednog drveta, nego je postalo bog šume. Eto tako se intelektualno prelaženje sa fetišizma na politeizam svodi, u suštini, na neizbežnu prevagu specifičnih ideja nad opštim idejama" (52. predavanje, knjiga V, str. 54).

Tajlor, osnivač moderne etnologije, dobro je shvatio šta može da izvuče iz Kontove ideje, koja se, kako on primećuje, još bolje može primeniti na onu posebnu kategoriju božanstava koju predstavljaju obogotvorene vrste:

„Jednoobraznost svake vrste ne navodi samo na misao o zajedničkom poreklu njenih pripadnika, već i na ideju da je moguće da stvorovi kojima u tom stepenu nedostaje individualna originalnost, i kojima su dati tako strogo izmereni kvaliteti — rado bismo rekli: kao da su bili izmereni lenjirom i šestarom — ne predstavljaju nezavisne subjekte čije je vladanje proizvoljno, već pre kopije jednog zajedničkog modela, ili oruđa koja su u službi božanstava koja ih nadziru." (Tajlor, knjiga II, str. 243).

*

Logička moć specifičnog operatora može se ilustrovati i na druge načine. Ona omogućava uklapanje veoma različitih oblasti u klasifikacionu shemu, pružajući tako klasifikacijama sredstvo za prevazilaženje njihovih okvira: bilo putem univerzalizacije, šireći se na oblasti izvan prvobitne skupine; bilo putem partikularizacije, produžavajući postupak klasifikacije preko njegovih prirodnih granica, to jest do individuacije.

Brzo ćemo preći preko prvog slučaja, za koji će biti dovoljno da navedemo nekoliko primera. „Specifična" mrežica ima toliko malo

veze sa sociološkim kategorijama da ponekad, kao na primer u Americi, služi za uređivanje tako ograničene oblasti kao što je oblast bolesti i lekova. Indijanci iz jugoistočnih oblasti Sjedinjenih Država smatraju da su patološke pojave posledica sukoba između ljudi, životinja i biljaka. Pošto su se razljutile na ljude, životinje su im poslale bolesti; biljke, kao saveznici ljudi, odgovaraju na to pružajući im lekove. Važan momenat predstavlja okolnost da je svaka vrsta nosilac posebne bolesti ili vlasnik specifičnog leka. Tako Čikasaue bolove u želucu i nozi pripisuju zmiji, povraćanja — psu, bolove u vilici — jelenu, bolove u trbuhu — medvedu, dizenteriju — smrdljivcu, krvavljenje iz nosa — veverici, žuticu —vidri, poremećaje u donjem trbuhu i bešici — krtici, grčeve — orlu, očne bolesti i sanjivost — sovi, bolesti zglobova — zvečarki, itd. (Svonton 2).

Ista verovanja postoje u Pirna iz Arizone, koji gušobolju pripisuju jazavcu, otoke, glavobolju i groznicu — medvedu, bolesti grla i pluća — jelenu, dečje bolesti — psu i kojotu, bolove u želucu — spermofilu ili prerijskom pacovu, čireve — jednoj vrsti divljeg zeca („jack-rabbit"), zatvor — mišu, krvavljenja iz nosa — jednoj vrsti veverice („ground-squirrel"), krvoliptanja — kopcu i orlu, gnojenje na sifilističnoj osnovi — kraguju, dečje groznice — otrovnom gušteru iz roda Heloderma („Gila monster"), reumatizam — žabolikom gušteru („horned-toad"),[62] „belu" groznicu — gušteru, bolesti jetre i želuca — zvečarki, čireve i oduzetost — kornjači, unutrašnje bolove — leptiru, itd. (Rasel).[63] U Hopi Indijanaca, koji žive na jedan dan hoda od Pirna, analogna klasifikacija zasniva se na organizaciji u verska bratstva, od kojih svako može da dosudi kaznu u vidu jedne bolesti: oticanja abdomena, bolova u ušima, šiljatog otoka na temenu, gluvoće, ekcema na gornjim delovima tela, uvijanja i grčenja lica i vrata, bronhitisa, bola u kolenu. (Vout 2, str. 109, beleška). Nema nikakve sumnje da bi se problemu klasifikacija moglo pristupiti i ovim obilaznim putem, i da bismo tako u grupama koje žive veoma daleko jedna od druge naišli na zanimljive sličnosti (vezivanje veverice i krvavljenja iz nosa postoji, izgleda, u velikom broju južnoameričkih populacija), koje su znak postojanja logičkih veza čiji bi značaj mogao da bude veoma velik.

Specifične kategorije i mitovi koji su u vezi sa njima mogu da posluže i za organizovanje prostora, pa prema tome zapažamo teritorijalno i geografsko širenje klasifikacionog sistema. Totemska geografija plemena Aranda predstavlja klasičan primer takvog širenja, ali ni druge populacije nisu u tome pokazale manju prefinjenost, ni postavljale manje zahteve. Nedavno je na teritoriji na kojoj žive Aluridja urođenici otkriven i opisan jedan krševit predeo čiji obim iznosi 8 kilometara i u kome svako uzvišenje odgovara jednoj fazi rituala, tako da taj prirodni masiv po mišljenju urođenika ilustruje strukturu njihovih mitova i program njihovih obreda; njegova severna padina pripada polovini sunca i ritualnom ciklusu Kerungera, a južna padina polovini senke i ritualu Arangulta. Duž čitavog oboda tog masiva označeno je i prokomentarisano 38 tačaka (Harni).

Severna Amerika, od Aljaske do Kalifornije, kao i na jugozapadu i severozapadu kontinenta, takođe pruža primere mitske geografije i totemske topografije. Penobskoti iz države Mejn predstavljaju, u tom pogledu, primer za opštu sklonost Severnih Algonkina da sve fiziografske vidove plemenske teritorije tumače putovanjima junaka civilizatora Gluskabea i pomoću drugih mitskih ličnosti ili događaja. Izdužena stena predstavlja čun tog junaka, žila beloga kamena utrobu kanadskog irvasa koga je on ubio, brdo Kineo prevrnuti lonac u kome je on skuvao njegovo meso, itd. (Spek, 2, str. 7).

I u Sudanu je otkriven jedan mitsko-geografski sistem koji obuhvata čitavu dolinu Nigera; on, prema tome, zahvata oblast koja je veća od teritorije jedne jedine grupe i izražava, čak i svojim najsitnijim sponama, jedno u isti mah dijahronično i sinhronično shvatanje odnosa između različitih kulturnih i jezičkih grupa (Diterlen 4, 5).

Ovaj poslednji primer pokazuje da klasifikacioni sistem ne omogućava samo da se društveno vreme „meblira", ako tako možemo da kažemo, mitovima, a zemljište koje pripada plemenu nazivima jedne konceptualizovane topografije. Ispunjavanje teritorijalnog okvira prati njegovo proširivanje. Kao što se pomoću operatora koji obuhvata vrste, prelaz na logičkom planu vrši s jedne strane prema konkretnom i individualnom, a s druge prema apstraktnom i sistemima kategorija, tako na sociološkom planu totemske klasifikacije omogućavaju istovremeno određivanje statusa pojedinaca u grupi i proširivanje

grupe van njenog tradicionalnog okvira.

Često je, i ne bez razloga, iznošeno mišljenje da se za primitivna društva granice čovečanstva poklapaju sa međama plemenske grupe, izvan koje ona vide samo strance, to jest prljave i grube podljude, ako ne čak i neljude, to jest opasne zveri ili utvare. To je često tačno, ali pri tom se gubi iz vida da je jedna od osnovnih funkcija totemskih klasifikacija da razbije tu zatvorenost grupe u sebe samu i pomogne stvaranju pojma koji približno odgovara pojmu čovečanstva, u kome ne postoje granice između grupa. Ta pojava je otkrivena u svim klasičnim zemljama takozvane totemske organizacije. U jednoj oblasti zapadne Australije postoji „međunarodni sistem za razvrstavanje klanova i njihovih totema u totemske odsečke". (Redklif-Braun, I, str. 214). To podjednako važi i za druge oblasti na ovom kontinentu:

„Od ukupno 300 zajedničkih imena totemskih životinja, utvrdio sam da u 167 slučajeva (56%) Zapadne Arande i Loritja urođenici upotrebljavaju iste ili slične reči, a poređenje između imena totemskih biljaka koje oni upotrebljavaju pokazuje da se iste reči sreću u oba jezika za označavanje 147 od 220 vrsta biljaka čija sam imena popisao (67%)." (K. Strelou, str. 66—67).

Do analognih zapažanja došlo se u Americi, u Sijuksa i Algonkina. Među ovim poslednjim, u Menomina „... je opšterasprostranjeno verovanje da postoji zajednička veza ne samo između pojedinaca iz istog plemena koji imaju isti totem, već i između svih osoba koje su dobile ime prema istom totemu, čak i ako one pripadaju raznim plemenima, bez obzira na to da li pripadaju istoj ili različitoj jezičkoj porodici." (Hofman, str. 43).

Isto tako u Čipeva:

„Svi oni koji su imali isti totem smatrali su se rođacima, čak i ako su poticali iz raznih plemena ili sela... Kada bi se dva stranca srela, i kad bi otkrili da imaju isti totem, odmah bi pristupili izlaganju svoje genealogije... i jedan bi postajao brat od strica, stric ili deda drugome, iako je deda ponekad bio onaj mlađi od njih dvojice. Smatralo se da su totemske veze tako jake da je, u slučaju prepirke između osobe koja

ima isti totem kao i osoba koja toj prepirci prisustvuje i nekog brata od strica ili bliskog rođaka pomenutog posmatrača, ali iz druge totemske grupe, ovaj stajao na stranu osobe iz svoga totema, koju ranije možda nikada nije video." (Kinijec, str. 69—70).

Ta totemska univerzalizacija ne briše samo granice između plemena stvarajući začetak jednog internacionalnog društva, nego ponekad prelazi i okvire ljudskog roda, ne više u sociološkom, već u biološkom smislu, onda kada se totemska imena mogu davati i domaćim životinjama. To važi za pse[64] — koje, uostalom, u zavisnosti od grupa, zovu „braća" ili „sinovi", — u australijskim plemenima sa poluostrva Jork (Šarp, str. 70, Tomson); a za pse i konje u plemenima Ajovaj i Vinebago Indijanaca. (Skiner, 3, str. 198).

*

Tako smo ukratko pokazali kako, u zavisnosti od dimenzija i stepena opštosti datog polja, okca ove mreže mogu neograničeno da se šire. Ostaje nam da pokažemo kako ona mogu i da se skupe da bi izdvojila i zadržala stvarnost, ali ovog puta na donjoj granici sistema, dejstvujući i dalje iza granice koju bismo bili u iskušenju da odredimo svakoj klasifikaciji: one iza koje više nije moguće razvrstavati, već samo davati imena. Uistinu, te najudaljenije operacije manje se razlikuju nego što to izgleda, i one se mogu nadovezati jedna na drugu sa stanovišta sistema koje proučavamo. Prostor je skup mesta koja nose neko ime, kao što lica predstavljaju orijentacione znake u okviru grupe. Mesta i lica podjednako su označena vlastitim imenima koja, u okolnostima koje često postoje u mnogim društvima, mogu jedna druga da zamene. Jurok Indijanci iz Kalifornije predstavljaju jedan od mnogih primera za tu personifikovanu geografiju gde se staze shvataju kao živa bića, gde svaka kuća ima svoje ime, a imena mesta zamenjuju imena lica u običnoj upotrebi (Voterman).

Jedan mit Aranda urođenika lepo pokazuje to osećanje korespondencije između geografske i biološke individuacije: prvobitna, božanska bića bila su bezoblična, bez udova i spojena, sve dok se

nije pojavio bog Mangarkunjerkunja (gušter-muvolovac), koji je preduzeo da ih razdvoji i svakome dâ posebni oblik. U isti mah (a nije li to zaista isto?) on ih je naučio veštinama kojima se civilizacija definiše i pokazao im je sistem odsečaka i pododsečaka. Prvobitno je 8 pododsečaka bilo raspoređeno u 2 velike grupe: 4 u grupu zemlje, i 4 u grupu vode. Pomenuti bog ih je „teritorijalizovao" dodeljujući svaki predeo jednom paru pododsečaka. Međutim, ta individuacija teritorije odgovara na jedan drugi način i biološkoj individuaciji, pošto totemski način oplođavanja majke objašnjava anatomske razlike koje se zapažaju među decom; deca koja imaju fine crte bila su začeta posredovanjem jednog ratapa, duha-embriona, a deca sa širokim licem magijskom projekcijom jedne vrste igname u telo žene; dok su se u deci sa svetlom kosom neposredno ponovo ovaplotili totemski preci (K. Strelou). Australijska plemena koja žive pored velike reke Drajzdejl, severno od Kimberlija, dele rodbinske odnose, koji zajedno obrazuju društveno „telo", na 5 kategorija nazvanih prema jednom delu tela, ili jednom mišiću. Kako je zabranjeno postavljati pitanja nepoznatom čoveku, on svoje srodstvo objavljuje pokrećući odgovarajući mišić. (Ernandes, str. 229). I u ovom slučaju, prema tome, celokupni sistem društvenih odnosa, koji je, pak, sâm čvrsto vezan za jedan sistem vasione, može se projektovati na anatomski plan. Na toradja jeziku postoji petnaestak reči za označavanje strana sveta, koje predstavljaju imena delova tela jednog kosmičkog božanstva (Venzdret). Mogli bismo navesti druge primere iz strare germanske terminologije za označavanje srodstva, i iz kosmoloških i anatomskih korespondencija Pueblo i Navaho Indijanaca i sudanskih crnaca.

Bilo bi, svakako, poučno da se podrobno i na dovoljnom broju primera prouči mehanizam te homološke partikularizacije čija opšta veza sa oblicima klasifikacije koje smo dosada sreli jasno proizlazi iz sledećeg izvođenja:

Ako
(grupa a): (grupa b):: (vrsta medved): (vrsta orao)
onda:
(pripadnik χ iz a): (pripadnik y iz b):: (pripadnik / vrste medved):

(pripadnik m vrste orao).

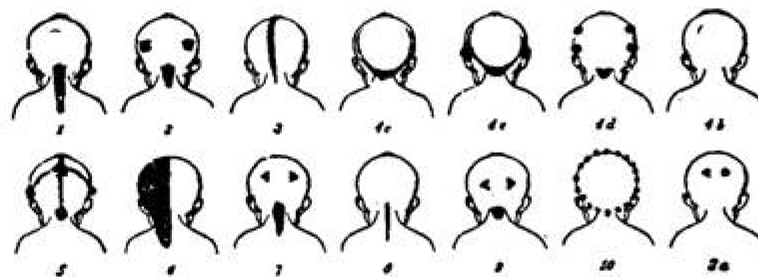
Prednost ovih formula je u tome što one ističu problem o kome se u zapadnjačkoj filosofiji po tradiciji raspravlja, ali filosofi su se vrlo retko pitali da li se on u egzotičnim društvima postavlja ili ne, kao i u kom se obliku postavlja ukoliko se uopšte postavlja. Reč je o problemu organicizma. Prethodne jednačine ne bi se mogle zamisliti kad ne bi bila postulirana jedna dosta opšta korespondencija među „članovima" ovog društva, i možda čak i među predikatima jedne prirodne vrste: delovima tela, karakterističnim pojedinostima, ponašanjima ili načinima delanja. Indikacije kojima u tom pogledu raspolažemo sugerišu zaključak da mnogi jezici zamišljaju da postoji ekvivalentnost između delova tela, bez obzira na raznovrsnost oblasti i porodica, ponekad čak i carstava, i da se taj sistem ekvivalentnosti može veoma proširiti (Herington).[65] Povrh i pored klasifikatora vrsta, dakle, funkcionišu morfološki klasifikatori, čiju teoriju tek treba razraditi, ali za koje smo videli da operišu na dva plana: na planu anatomskog raščlanjavanja celina na sastavne delove, i na planu njihovog ponovnog združivanja u organske celine.

Kao što smo to utvrdili za druge planove, i ovi su međusobno zavisni. Maločas smo podsetili na to da Aranda urođenici idu od morfoloških, empirijskim putem utvrđenih razlika ka zamišljenim razlikama za koje se pretpostavlja da postoje u totemskom načinu oplođavanja. Ali primer Omaha i Osedža pokazuje da postoji korelativna tendencija koja se sastoji u uvođenju simbolično izražene razlike između vrsta u individualnu i empirijsku morfologiju. Doista, deca iz svakog klana nosila su kosu podsečenu na karakterističan način, koji je dočaravao jedan osoben vid ili crtu životinje ili prirodne pojave koja im je služila kao eponim. (La Fleš, 4, str. 87—89).

Ovo modelisanje individue prema shemama vrsta, elemenata ili kategorija ima ne samo fizičke, već i psihološke posledice. Društvo koje određuje svoje odsečke pomoću gornjeg i donjeg, neba i zemlje, dana i noći, može da uklopi u istu strukturu suprotnosti društvena ili moralna ponašanja: pomirljivost i agresivnost, mir i rat, pravdu i policiju, dobro i zlo, red i nered, itd. Stoga se ono ne ograničava na

apstraktno posmatranje sistema korespondencija; pojedincima pripadnicima tih odsečaka ono pruža izgovor da se istaknu svojim ponašanjem; a ponekad ih na to i podstiče. Govoreći o urođenicima Vinebago, Radin, (I, str. 187) vrlo ispravno podvlači uzajamni uticaj mitskih i verskih predstava o životinjama, s jedne strane, i političkih funkcija koje se dodeljuju društvenim jedinicama, s druge strane.

Sauk Indijanci predstavljaju osobito poučan primer zbog individualizujućeg pravila po kome se kod njih određivala pripadnost jednoj ili drugoj polovini. One nisu bile eksogamne i njihova čisto ceremonijalna uloga ispoljavala se naročito prilikom svetkovanja praznika posvećenih hrani; sa gledišta koje nas ovde zanima, treba da primetimo da su oni bili povezani sa ritualima davanja imena. Pripadnost svakoj polovini određivana je na osnovu pravila naizmeničnosti: prvo dete postajalo je pripadnik polovine naizmenične sa polovinom njegovoga oca, sledeće dete pripadnik očeve polovine, i tako redom. Međutim, ta pripadnost, bar teorijski, određivala je ponašanja koja bismo mogli nazvati ponašanjima u vezi sa karakterom: pripadnici polovine Oskuš („Crni") morali su da završe sve čega bi se poduhvatili, a pripadnici polovine Kiško („Beli") mogli su da odustanu od započetog posla. Teorijski, ako ne stvarno, suprotnost u okviru kategorija neposredno je uticala na svačiji temperamenat i pozvanje, a institucionalna shema koja je taj uticaj činila mogućim potvrđivala je vezu između psihološkog vida lične sudbine i njenog društvenog vida koji je bio plod davanja imena svakome pojedincu.



Sl. 9a – 1-10



Sl. 9b - 11



Sl. 9c - 12

Slika 9a — Dečje frizure u raznim klanovima Osedž i Omaha Indijanaca — 1. Losova glava i rep, — 2. Bizonova glava i rogovi. — 2a. Bizonovi rogovi. — 3. Profil bizonove kičme koja se ocrtava na nebu. — 4b. Medvedova glava. — 4c. Glava, rep i telo malih ptica. —

4d. Kornjačin oklop sa glavom, nogama i repom. — 4e. Orlova glava, rep i krilo. — 5. Strane sveta. — 6. Vukova kosmata slabina. — 7. Bizonovi rogovi i rep. — 8. Jelenova glava i rep. — 9. Glava, rep i roščići mladog bizona. — 10. Zubi gmizavaca. Slika 9b — 11. Kukuruzov cvet. Slika 9c — 12. Stena okružena algama koje lebde (prema La Flešu 4, str. 87 i 89).

Tako dolazimo do poslednjeg klasifikacionog nivoa — nivoa individuacije, pošto u sistemima koje ovde razmatramo pojedinci nisu samo svrstani u klase; njihova zajednička pripadnost klasi ne isključuje, već podrazumeva da svako u njoj zauzima poseban položaj, i da postoji homologija između sistema pojedinaca u okviru klase i sistema klasa u okviru viših kategorija. Prema tome, isti tip logičkih operacija povezuje ne samo sve oblasti u okviru samog klasifikacionog sistema, već i periferne oblasti za koje smo mogli da pomislimo da mu one, zbog same svoje prirode, izmiču: na jednom kraju horizonta (zbog njihovog praktično neograničenog obima i njihove načelne nevažnosti) fizičko-geografsku podlogu društvenog života i sam taj društveni život, ali u onom njegovom vidu koji otkriva da je on probio kalup koji je za sebe bio izdubio, a na drugom kraju (zbog njenog konkretnog karaktera koji je takođe dat) krajnju raznolikost individualnih i kolektivnih bića, za koja je jedan istraživač tvrdio da su im imena data samo zato što ona nisu mogla da budu označena (Gardner).

Osobena imena nisu, dakle, običan praktični modalitet klasifikacionih sistema koji bi bilo dovoljno navesti posle drugih modaliteta. Ona predstavljaju veći problem za etnologe nego za lingviste.

Za lingviste taj problem predstavlja problem prirode osobenih imena i njihovog mesta u jezičkom sistemu. Za nas problem jeste i u tome, ali u i nečemu drugom, jer se suočavamo sa dvostrukim paradoksom. Mi treba da dokažemo da osobena imena predstavljaju sastavni deo sistema koje tretiramo kao kodove, to jest kao sredstva koja fiksiraju značenja prebacujući ih u termine drugih značenja. Da li bismo to mogli da uradimo kada bi se trebalo upravljati po onom što tvrde logičari i izvesni lingvisti i prihvatiti da su osobena imena, po

Milovoj formulaciji, „meaningless", to jest da nemaju značenja? S druge strane, i naročito, forme misli koje smo proučili ukazale su nam se u vidu misli koje teže sveobuhvatnosti; one potpuno apsorbuju stvarnost pomoću ograničenog broja klasa, i njihovo bitno svojstvo je u tome što se jedne mogu transformisati u druge. Kako bi ta kvantifikovana misao, čijim smo svojstvima pripisali, na praktičnom planu, velika otkrića neolitske revolucije, mogla sama sebe zadovoljiti — sa teorijskog gledišta — i uspešno se boriti sa konkretnim da to konkretno skriva u sebi ostatak neinteligibilnosti, na koju bi se, u krajnjoj liniji, sama konkretnost svela, i koja bi po svojoj prirodi bila nepodobna da bude nosilac nekog značenja? Za misao koja se zasniva na dihotomnoj operaciji, načelo „sve ili ništa" nema samo heurističku vrednost, već izražava jedno svojstvo bića: sve ima neki smisao, inače je sve lišeno smisla.[66]

Nastavimo sa izlaganjem etnografskih činjenica tamo gde smo bili stali. Skoro sva navedena društva obrazuju svoja osobena imena pomoću klanskih imena. Kažu da su osobena imena Sauka, na koje se odnosio naš poslednji primer, uvek u vezi sa klanskom životinjom: bilo zato što je ona izričito pominju, bilo zato što dočaravaju neku njenu naviku, svojstvo, karakterističnu odliku (stvarnu ili mitsku), bilo, najzad, što se odnose na neku životinju ili predmet koji se sa njom dovode u vezu. U klanu medveda popisano je 66 imena, u klanu bizona 11, u klanu vuka 33, u klanu ćurana 23, u klanu ribe 42, u klanu okeana 37, u klanu groma 48, u klanu lisice 14 i u klanu jelena 34. (Skiner, 2).

U Osedža, lista osobenih imena koja su svojina klanova i podklanova, iako nepotpuna, toliko je duga da zauzima 42 strane in 4° u La Flešovom delu, 4 (str. 132—164). Pravila po kojima se ona obrazuju ista su kao u Sauka. Tako u klanu crnog medveda srećemo ovakva imena: Oči-koje-svetlucaju(medvedove),Tragovi-u-preriji, Ugaženo-tle, Crna mečka, Salo-sa-medvedovih leđa, itd. Tlingit urođenici sa Aljaske imali su imena koja su „sva... pripadala jednom određenom klanu, a za izvesna imena tvrdilo se čak da predstavljaju ličnu svojinu jedne „kuće" ili „roda" (Lagina, str. 185)". Mogli bismo navesti dosta ovakvih primera, jer bismo slične slučajeve našli u skoro

svim plemenima Algonkina, Sijuksa i u plemenima sa severozapadne obale, to jest u tri klasična „totemska" područja u Severnoj Americi.

U Južnoj Americi mogu se naći primeri za istu pojavu, naročito u urođenika Tup i Kavahib, čiji klanovi imaju osobena imena koja su izvedena od eponima. (Levi-Stros 3). Izgleda da su i u Bororoa osobena imena svojina izvesnih klanova, ili čak moćnih rodova. Klanovi čije ime zavisi od dobre volje drugih klanova smatraju se „siromašnim". (Kruz).

Veza između osobenih i totemskih imena postoji u Melaneziji:

„Totemski sistem (u Jatmula) odlikuje se velikim brojem osobenih imena koja pripadaju zasebnim nizovima, tako da svaki urođenik nosi imena totemskih predaka — duhova, ptica, zvezda, sisara, sudova kao što su lonci, alatki, itd. — svoga klana; isto lice može imati 30 ili više imena. Svaki klan raspolaže stotinama takvih višesložnih imena predaka, čija etimologija upućuje na tajne mitove." (Bejtson, str. 127).

Najzad, izgleda da je i u čitavoj Australiji preovladala ista situacija. „Kad bismo dosta dobro znali jezik Aranda dovoljno bi bilo da proučimo ime jednog urođenika pa da na osnovu njega zaključimo koji je njegov totem." (Pink, str. 176). Sa ovim zapažanjem slaže se jedno drugo zapažanje koje se odnosi na Murngene sa Arnhemove zemlje: „Sva imena živih inspirišu se nekim delom totemskog kompleksa i odnose se na totem, neposredno ili posredno" (Vomer, 390). Osobena imena u Vik Munkana takođe su izvedena iz imena odgovarajućih totema. Tako urođenici čiji je totem riba baramundi (Osteoglossum), koja se lovi kopljem, imaju ovakva imena: Baramundi-pliva-u-vodi-i-vidi-jednog-čoveka, Baramundi-mrda-repom-plivajući-oko-svojih-jaja, Baramundi-ima-otvorene-oči, Baramundi-lomi-koplje, Baramundi-jede-ribu, itd. A žene čiji je totem morski rak imaju sledeća imena: Rak-ima-jaja, Plima-nosi-rakove, Rak-se-krije-u-rupi, itd. (Mekonel). Osobena imena plemena koja žive oko reke Drajzdejl izvedena su iz imena klanova: kao što je podvučeno u jednoj već navedenoj formulaciji, „sve je u vezi sa totemom".(Ernandes).

Jasno je da ova individualna imena pripadaju istom sistemu kao i kolektivna imena koja smo pre njih proučili, i pomoću kojih raznim

transformacijama možemo preći sa horizonta individuacije na horizont najopštijih kategorija. Doista, svaki klan ili podklan raspolaže izvesnim brojem imena koja mogu nositi njegovi pripadnici, i kao što jedinka predstavlja deo grupe, tako i lično ime predstavlja „deo" kolektivnog imena: bilo da označava neku životinju kao celinu, a da se lična imena poklapaju sa nazivima njenih udova ili delova tela i bilo da proizlazi iz ideje o ovoj životinji zamišljenoj na najopštijem nivou, kada lična imena odgovaraju jednoj njenoj predikaciji u vremenu ili prostoru: Pas-koji-laje, Razjareni-bizon; bilo, najzad, da je dobijeno primenom oba ta postupka: Medvedove-oči-koje-sevaju. U tako iskazanom odnosu, životinja može da bude subjekat ili predikat: fô'èa-mrda-repom, Flima-nosi-rakove, itd. Bilo kakav da je korišćeni postupak (najčešće ih srećemo združene), osobeno ime izražava samo jedan poseban vid entiteta biljke ili životinje, kao što odgovara samo jednom posebnom vidu individualnog bića — uopšte, a posebno u onim društvima u kojima svako lice dobija novo ime u svakom značajnom trenutku svoga života. Uostalom, u susednim društvima upotrebljavaju se iste konstrukcije za obrazovanje bilo osobenih imena (koja nose pojedinci, članovi jedne klanske grupe), bilo kolektivnih imena (koja nose družine ili grupe rodova, to jest, podgrupe istog klana).

Prema tome, tu smo svedoci dva naporedna raščlanjavanja: vrste — na delove tela i stavove, a društvenog odsečka — na pojedince i uloge. Ali kao što smo pomoću zamišljenog modela mogli da objasnimo kako raščlanjavanje pojma vrste na posebne vrste, svake vrste na njene pojedine članove, i svakog pojedinog člana na delove tela i organe može da dovede do ponovnog združivanja konkretnih delova u apstraktne delove, a apstraktnih delova u konceptualizovanu jedinku, isto tako se raščlanjavanje tu nastavlja u vidu ponovnog združivanja. U vezi sa osobenim imenima u Mivoka iz Kalifornije, Kreber iznosi zapažanja koja dopunjavaju ovde navedene primere i otvaraju jednu novu perspektivu:

„U okviru samih polovina ne postoje nikakve podele. Međutim, za svaku od njih vezana je duga lista životinja, biljaka i predmeta. Doista, po urođeničkoj teoriji sve što postoji pripada jednoj ili drugoj strani. Svaki pojedinac, to jest pripadnik jedne polovine, u posebnom je

odnosu sa jednom od stvari koje su za nju karakteristične (taj odnos možemo smatrati totemskim), ali samo na jedan način: preko svog imena. To ime, koje mu je još u detinjstvu nadenuo deda, ili neki drugi rođak, i koje on nosi čitavog života, označava jednu među totemskim životinjama, ili jedan među totemskim predmetima koji su karakteristični za jednu polovinu.

„T o nije sve: u najvećem broju slučajeva to ime ne pominje totem, jer je sastavljeno od glagolskih osnova ili prideva pomoću kojih se opisuje radnja ili položaj koji se isto tako mogu odnositi na druge toteme. Tako su pomoću glagola hausu-s stvorena imena Hausu i Hauchu, od kojih se prvo odnosi na zevanje medveda koji se budi, a drugo na razjapljenu čeljust lososa izvađenog iz vode. Ta imena ne sadrže ništa što bi moglo ukazati na te životinje, koje čak pripadaju suprotnim polovinama. Onda kada su davali ta imena, starci su, svakako, objašnjavali na koje životinje misle, i oni koji su ih dobili, njihovi bliski i dalji rođaci, njihov bračni drug i prijatelji, svi su znali o kojim je životinjama reč. Međutim, Mivok iz drugog distrikta mogao se pitati da li je reč o medvedu, lososu, ili tucetu drugih životinja". (Kreber 2, str. 453—454).

Ova osobina, izgleda, nije svojstvena samo Mivokima; pregledajući liste sa imenima klanova u plemenima Sijuksa, srećemo mnogo analognih primera, a Kreberovo zapažanje poklapa se sa jednom osobinom sistema imena u Hopi Indijanaca. Tako ime Cakwyamtiwa, čije je bukvalno značenje „Pošto se plava (ili zelena) boja pojavila", može, u zavisnosti od toga kome klanu pripada onaj koji ga daje, da se odnosi na rascvetali cvet duvana ili biljke Delphinium scaposum, ili pak na klijanje biljaka uopšte. Ime Lomahongioma, „Ustani" ili „Podigni-se-ljupko", može iz istog razloga da označava stabljiku trske, ili leptirova uspravljena krila, itd. (Vout 3, str. 68—69).

Zbog svoje opštosti ovaj fenomen postavlja jedan psihološki problem koji se tiče teorije osobenih imena, i o kome ćemo kasnije govoriti. Zadovoljićemo se time da ovde podvučemo kako ta relativna neodređenost ovoga sistema odgovara, bar virtuelno, fazi ponovnog združivanja: osobeno ime stvara se raščlanjavanjem vrste i izdvajanjem jednog njenog posebnog vida. Ali podvlačeći isključivo

činjenicu izdvajanja i ne određujući vrstu u kojoj se izdvajanje vrši, sugeriše se zaključak da sva uzimanja (pa, prema tome, i davanja imena) imaju nešto zajedničko. Unapred se zahteva jedinstvo koje se naslućuje usred same raznovrsnosti. I sa ovog stanovišta dinamika osobenih imena spada u klasifikacione sheme koje smo analizirali. Nju tvore postupci istoga tipa i slične usmerenosti.

Uostalom, upadljivo je da sistemi zabrana imaju iste odlike bilo da je reč o davanju ličnih imena, ili kolektivnih naziva. Jednoj društvenoj grupi ponekad je zabranjeno da upotrebljava za ishranu biljku ili životinju čije ime nosi, a ponekad i da izgovara ime biljke ili životinje koja služi kao eponim nekom licu. Međutim, prelaženje sa jednog plana na drugi moguće je u izvesnoj meri: osobena imena jedinog tipa koji smo dosad razmatrali obično su dobijena idealnim deljenjem tela te životinje, imajući pri tom na umu pokrete lovca ili kuvara; ali ona se ne mogu dobiti i jezičkim deljenjem. U plemenima koja žive u dolini reke Drajzdejl, u severnoj Australiji, žensko ime Punben stvoreno je od engleske reči „spoon", kašika, predmeta koji se vezuje, kao što se može očekivati, za totem „Beli-čovek" (Ernandes).

Poznato je da i u Australiji i u Americi postoji zabrana upotrebljavanja pokojnikovih imena; sa njih se ona prenosi na sve reči u jeziku koje su fonetski slične tim imenima. Urođenici Tivi sa Melvilovih i Baturstovih ostrva istovremeno zabranjuju osobeno ime Mulankina i reč mulikina, koja znači: „pun", „napunjen!', „dosta" (Hart). Ovaj običaj paralelan je običaju Juroka iz Severne Kalifornije: „Posle Tegisove smrti, zajedničku imenicu tsis, koja označava detlićeve ostatke, prestali su da izgovaraju njegovi roditelji ili drugi urođenici u njihovom prisustvu". (Kreber 2, str. 48).[67] Stanovnici ostrva Dobu zabranjuju izgovaranje ličnih imena osobama koje privremeno ili trajno spaja veza „po vrsti": bilo da su one saputnici, bilo da jedu za istom trpezom, ili pak dele naklonost iste žene (Bejtson).

Ovakve činjenice interesuju nas iz dva razloga. Prvo zato što postoji neosporna sličnost između njih i zabrana u ishrani, koje se pogrešno vezuju samo za totemizam. Kao što na Moti neka biljka ili životinja „kontaminira" neku ženu, usled čega ona rađa dete koje će morati da poštuje odgovarajuću zabranu, i kao što na Ulavi samrtnik

„kontaminira" — otelovljavajući se u njoj — jednu biljnu ili životinjsku vrstu čija će upotreba u ishrani biti zabranjena njegovim potomcima, isto tako, zbog homofonije, jedna reč „kontaminira" druge reči, čija upotreba tako postaje zabranjena. Drugo, ta homofonija određuje klasu reči čija je upotreba zabranjena zato što pripadaju istoj „vrsti", koja time stiče jednu ad hoc realnost koja je slična realnosti životinjske ili biljne vrste. Te „vrste" reči obuhvaćenih istom zabranom sadrže osobena i zajednička imena, pa nas i to navodi da slutimo kako razlika između ta dva tipa nije toliko velika kao što smo na početku bili spremni da to pretpostavimo.

*

Razume se, običaji i postupci o kojima smo upravo govorili ne sreću se u svim egzotičnim zajednicama, pa čak ni u svim zajednicama koje označavaju svoje odsečke imenima životinja i biljaka. Izgleda da se u Irokeza, koji spadaju u ovu drugu kategoriju, sistem osobenih imena potpuno razlikuje od sistema imena klanova. Njihova imena najčešće obrazuju glagol sa njemu dodatom imenicom, ili imenica i pridev: Nasred-neba, On-podiže-nebo, S-one-strane-neba, itd.; Cvet-koji-visi, Lepi-cvet, S-one-strane-cveća; On-donosi-novosti; On-najavljuje-poraz (ili pobedu); Ona-radi-u-kući, Ona-ima-dva-muža, itd.; Tamo -gde-se-dve-reke-sastavljaju, Raskrsnica-puteva, itd. Prema tome, u njima se uopšte ne pominje životinja čije ime klan nosi, već samo — bez obzira na to koji je klan u pitanju — tehnička i ekonomska aktivnost, mir i rat, prirodne pojave i nebeska tela. Primer Mohavka sa područja Grand Rivera, u kojih se klanska organizacija raspala brže nego u drugim grupama, pokazuje kako su sva ta imena na početku mogla da budu proizvoljno stvorena. Tako je za dete rođeno u vreme otapanja snega stvoreno ime Sante-leda-koje-voda-nosi, ili, za sina jedne sirote žene, Ona-je-u-bedi, (Goldenvajzer str. 366—368).[68]

Ipak, ova situacija ne razlikuje se bitno od one koju smo opisali govoreći o Mivokima i Hopima, čija imena, iako teorijski dočaravaju klansku biljku ili životinju, ne upućuju izričito na nju i zahtevaju da

njihov skriveni smisao bude protumačen. Čak i ako to tumačenje nije neophodno, ipak je neosporno da i u Irokeza osobena imena — kojih ima nekoliko stotina ili hiljada — predstavljaju ljubomorno čuvanu svojinu klanova. To je, uostalom, omogućilo Goldenvajzeru da dokaže kako su klanovi male i velike kornjače, male i velike šljuke, itd. nastali deljenjem jednog klana, jer su im zajednička ista imena. Imena koja pomenuti autor navodi nisu, bez sumnje, dobijena raščlanjavanjem klanske životinje. Ali ona sugerišu zaključak da su raščlanjeni oni vidovi društvenog života i fizičkog sveta koje sistem imena klanova još nije uhvatio u svoju mrežu. Prema tome, nije isključeno da se glavna razlika između sistema osobenih imena u Irokeza i sistema Mi voka, Hopija, Omaha i Osedža (da se ograničimo na nekoliko primera) sastoji u tome što već započeto raščlanjavanje osobenih imena ta plemena protežu čak i na imena klanova, dok se Irokezi služe osobenim imenima da bi raščlanili nove predmete, ali to raščlanjavanje ostaje istog formalnog tipa kao i ono prvo.

Više nas zbunjuje ono što je utvrđeno kod raznih afričkih plemena. U Baganda urođenika sva su imena (od kojih je bilo popisano preko 2.000) svojina određenih klanova. Kao u brazilskih Bororo urođenika, izvesni njihovi klanovi su bogati imenima, a drugi siromašni. Ta imena ne daju se samo ljudima, već i bregovima, rekama, stenama, šumama, izvorima, mestima na kojima pristaju čamci, žbunovima i usamljenom drveću. Ali, za razliku od već razmotrenih slučajeva, ona predstavljaju samo jednu od mnogih kategorija (Nsimbi), a jedan mnogo drugačiji postupak obrazovanja imena još bolje se ukazuje u drugim plemenima iz iste oblasti:

„Izgleda da lična imena u Nioro urođenika najčešće izražavaju ono što bi se moglo opisati kao „raspoloženje" jednog ili oba roditelja koji detetu daju ime." (Biti, str. 99—100).

Ova pojava bila je pažljivo ispitana u jednom drugom plemenu iz Ugande, to jest među Lugbarima, gde dete dobija ime od majke, kojoj, ponekad, pomaže svekrva. Od 850 imena skupljenih u istom podklanu, tri četvrtine odnose se na vladanje ili karakter jednog ili drugog roditelja: U-lenstvovanju, zato što su roditelji leni, U-krigli-piva,

zato što je otac pijanica, Ne-daje, zato što detetova majka slabo hrani svoga muža, itd.; ostala imena pominju smrt, skorašnju ili predstojeću (druge dece istih roditelja, samih roditelja, ili drugih pripadnika grupe), ili pak detetova svojstva. Primećeno je da je većina njih uvredljiva za oca deteta, ili čak za njegovu majku, koja, međutim, izmišlja to ime. Ta imena ciljaju na nemar, amoralnost, društveno ili materijalno srozavanje jednog ili drugog roditelja, ili oboje njih. Kako, birajući ime svome detetu, jedna žena može da opiše sebe samu kao opaku vešticu, nevernu suprugu, osobu bez porodice, nevoljnicu i jadnicu?

Lugbare kažu da imena ovog tipa obično ne daje majka, već baba (po ocu). Skriveni antagonizam između orođenih rodova, koji objašnjava činjenicu da se majka sveti za neprijateljstvo muževljeve porodice prema sebi dajući svome sinu ime ponižavajuće za oca, objašnjava i činjenicu da baba, koju za unuke vezuju vrlo snažna osećanja, na simetričan način izražava svoje neprijateljstvo prema ženi svoga sina (Midlton). Međutim, to tumačenje nije zadovoljavajuće jer, kao što primećuje pisac koji ga navodi, baba takođe potiče iz jednog drugog roda, i jer se i ona u prošlosti nalazila u situaciji u kojoj se sada nalazi njena snaha. Stoga nam se čini da je dublje i koherentnije Bitijevo tumačenje sličnog običaja u urođenika Banjoro. I u tom plemenu lična imena pominju „smrt, tugu, siromaštvo, zlobu komšija". Ali tome je razlog što osoba koja daje ime zamišlja sebe kao objekat, a ne kao subjekat, kao žrtvu zavisti i mržnje drugih ljudi. Ta moralna pasivnost koja na dete prenosi sopstvenu sliku koju su drugi stvorili, ispoljava se u jeziku: „... glagoli „izgubiti" i „zaboraviti" u lunjoro jeziku uzimaju zaboravljenu stvar kao subjekat, a lice koje ju je zaboravilo kao objekat. Lice koje nešto gubi ili zaboravlja ne deluje na stvari, nego one deluju na njega..." (Biti, str. 104 i beleška 5).

Koliko god se ovaj način stvaranja ličnih imena razlikovao od prethodno razmotrenog načina, oba postoje u Banjoroa i Lugbara. Posebna imena daju se deci koja su se rodila pod naročitim okolnostima.

Tako se u Lugbara ime Ejua daje blizancu, a Ejurua bliznakinji; Ondia sinu, a Ondinua kćeri žene za koju se pretpostavljalo da je neplodna; Bileni („za grob") prvom detetu koje ostane živo posle niza mrtvorođene dece. Ta imena postojala su, prema tome, i pre rođenja

lica što će ih nositi, i daju im se zbog položaja u kome se ona objektivno nalaze, ali u kome mogu da se nađu i druga lica, i za koji grupa smatra da ima određeno značenje. Ona se, prema tome, potpuno razlikuju od imena koja je slobodno izmislila određena osoba za isto tako određenu osobu, i koja izražavaju jedno prolazno raspoloženje. Da li možemo majka iz plemena Lugbara bira između ta dva metoda davanja imena.

Postoje, uostalom, i prelazni oblici. Svrstavajući imena Hopa u prvu kategoriju, privremeno smo ostavili po strani jedan njihov vid po kome se ona približavaju drugoj kategoriji. Ako obavezno pripadaju jednom objektivnom redu (u datom slučaju redu imena klanova), ona nisu vezana za klan nosioca imena (kao, na primer, u Juma), već za klan onoga koji ga daje.[69] Moje ime, prema tome, ne dočarava jedan vid biljke ili životinje koje služe kao eponim moga klana, već jedan vid biljke ili životinje koje predstavljaju eponim klana moga kuma. Tu objektivnost koju subjektivira druga osoba i čiji sam ja nosilac, prikriva bez sumnje neodređenost imena, koja, kao što smo videli, ne pominju eksplicitno eponim; ali ona je i dvostruko pojačana: zbog obaveze koja nam nalaže da — radi razumevanja ovog imena — utvrdimo čak i konkretne društvene okolnosti u kojima je ono smišljeno i dato, kao i zbog relativne slobode kojom raspolaže osoba što ga daje: ona ga stvara po sopstvenoj zamisli, pod uslovom da poštuje početnu odredbu po kojoj je potrebno da to ime može da se objasni terminima njenog sopstvenog klanskog imena. Mutatis mutandis, takva je situacija bila i u Mivoka, u kojih se ime, dvosmisleno i izmišljeno, moralo odnositi na bića ili stvari što pripadaju polovini osobe kojoj se ime daje.

Prema tome, pred nama su dva najrazličitija tipa osobenih imena, između kojih postoji čitav niz prelaznih oblika. U jednom slučaju ime predstavlja znak za raspoznavanje koji potvrđuje, zato što se uzima na osnovu jednog pravila, pripadnost osobe kojoj se ime daje jednoj već raspoređenoj klasi (jednoj društvenoj grupi u sistemu grupa, jednom rođenjem dobijenom statusu u sistemu raznih statusa); u drugom slučaju ono je slobodna kreacija osobe koja ga daje i koja, preko onoga kome ga daje, izražava jedno prolazno stanje sopstvene

subjektivnosti. Ali može li se reći da se i u jednom i u drugom slučaju ime stvarno daje? Izgleda da možemo birati samo između ove dve stvari: identifikovanja drugih putem njhovog svrstavanja u jednu klasu, ili identifikovanja sebe samih putem davanja imena drugima. Prema tome, ime nikada ne dajemo, već razvrstavamo drugog ako ime koje mu dajemo zavisi od njegovih odlika, ili razvrstavamo samog sebe ako, smatrajući da smo razrešeni obaveze da se pridržavamo nekog pravila, drugome dajemo ime „slobodno", to jest u zavisnosti od naših odlika. A najčešće u isti mah radimo i jedno i drugo.

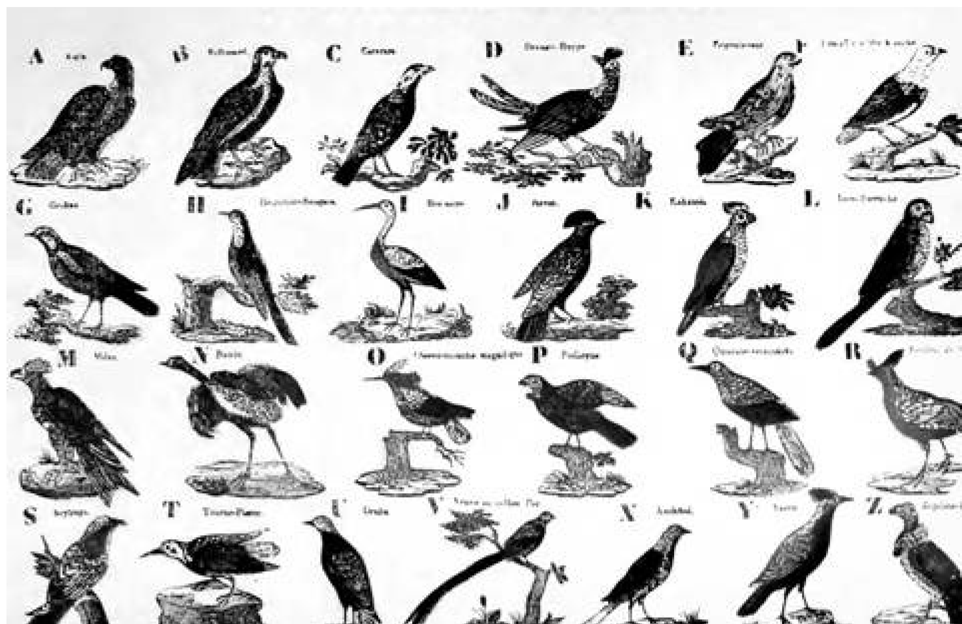
Pretpostavimo da sam kupio rasnog psa. Ako mi je stalo do toga da sačuvam njegovu vrednost i ugled, i prenesem ih na njegove potomke, moraću brižljivo da se pridržavam izvesnih pravila prilikom izbora njegovog imena, pošto se ta pravila moraju poštovati u društvu vlasnika rasnih pasa u koje želim da uđem. Uostalom, ime će psu najčešće biti dato na inicijativu i pod odgovornošću odgajališta rasnih pasa u kome se on okotio, i već će se nalaziti u registru rasnih pasa. Ono će počinjati jednim konvencionalnim slovom koje odgovara godini rođenja toga psa; ponekad će ga dopunjavati prefiks ili afiks koji po ugledu na patronim konotira jedno odgajalište rasnih pasa. Bez sumnje, svoga psa moći ću da zovem i drugačije; ipak, neosporno je da ta patuljasta engleska pudlica koju njen gospodar zove „Bavo", u knjigama British Kennel Club-a nosi ime „Top-Hill Silver Spray", sastavljeno od dva izraza: prvi označava određeno odgajalište rasnih pasa, a drugi slobodno ime. Prema tome, inicijativi vlasnika psa može se prepustiti jedino biranje imena kojim će ga on zvati: zvanično ime je stereotipno, i pošto istovremeno označava godinu kada se pas okotio i njegovu pripadnost jednoj grupi, ono u doslovnom smislu reči predstavlja, kao što ćemo kasnije videti, proizvod spajanja onoga što etnolozi nazivazivaju klansko ime i jednog rednog imena.

S druge strane, mogu smatrati da sam slobodan da svome psu dam ime po svojoj volji; ali ako izaberem ime Medor, ispašću banalan; ako se odlučim za ime Gospodin ili Lisjen, smatraće me osobenjakom i čovekom koji izaziva; a ako se odlučim za ime Peleas, držače me za estetu.

Potrebno je, takode, da se u civilizaciji u kojoj živim izabrano ime može zamisliti kao član klase imena pasa, i da je ako ne apsolutno,

bar relativno slobodno, to jest da ga moj sused već nije uzeo za svoga psa. Prema tome, ime moga psa biće rezultat presecanja triju oblasti: ono treba da pripada jednoj klasi imena, određenoj podklasi slobodnih imena u okviru te klase i, najzad, klasi što je obrazuju imena koja odgovaraju mojim namerama i sklonostima.

Vidimo, dakle, da se problem odnosa osobenih i zajedničkih imena ne svodi na problem odnosa imenovanja i označavanja. Uvek nekoga označavamo, bilo drugog, bilo samog sebe. Možemo da biramo samo između te dve mogućnosti, kao što slikar može da bira između figurativne i nefigurativne umetnosti; ali to biranje predstavlja, u stvari, svrstavanje predmeta koji se može identifikovati u jednu klasu, ili način da, izdvajajući ga iz klase, sami sebe klasiramo izražavajući se kroz njega. Sa ovog stanovišta gledano, sistemi naziva imaju svoje „apstraktne" tvorevine. Tako Indijanci iz plemena Seminola koriste za stvaranje imena odraslih osoba nekoliko serija sa malim brojem elemenata koje spajaju ne obazirući se na njihov smisao. „Duhovna" serija obuhvata reči: pametan, lud, oprezan, lukav, itd.; „morfološka" serija reči: četvrtast, okrugao, loptast, izdužen, itd.; „zoološka" serija reči: vuk, orao, dabar, puma; pomoću tih serija, uzimajući jednu reč iz svake od njih i stavljajući ih jednu pored druge, dobiće se ime: Puma-lud-loptast. (Stertivent, str. 508).



CARICATURES.





















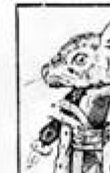




















*

Etnografsko proučavanje ličnih imena stalno se sukobljavalo sa preprekama koje je Tompson dobro analizirao na jednom primeru iz Australije. Reč je o urođenicima Vik Munkan, koji žive u zapadnom delu poluostrva Jork. S jedne strane, osobena imena se u njih izvode iz totema ispadaju u sakralno i ezoterično znanje; s druge strane, ona se vezuju za društvenu ličnost i u njima se pominju svi običaji, rituali i

zabrane. Iz ta dva razloga ona se ne mogu odvojiti od jednog složenijeg sistema imena koji obuhvata srodničke nazive koji se redovno upotrebljavaju pri obraćanju, što znači da su profani, i sakralne nazive koji obuhvataju osobena i klanska imena. Ali i pošto prihvatimo to razlikovanje sakralnog i profanog, ostaje činjenica da osobena imena (koja su sakralna) i srodnički nazivi (koji su profani) predstavljaju, pošto se koriste za oslovljavanje, individualne nazive, dok totemski nazivi (koji su sakralni) i srodnički nazivi (koji su profani) predstavljaju grupne nazive zato što se koriste za upućivanje. Zbog toga su sakralni i profani vid povezani.

Druga teškoća je posledica mnogobrojnih zabrana koje se odnose na upotrebu osobenih imena. Urođenici Vik Munkan zabranjuju bilo kakvo pominjanje jednog ili svih pokojnikovih imena u toku prve tri godine posle njegove smrti, sve dok njegov mumificirani leš ne bude spaljen. Izvesna imena nikada se ne smeju pomenuti: tako se ne sme izgovoriti sestrino i šurakovo ime. Istraživač koji bi bio toliko nesmotren da se raspituje o njima, umesto traženih imena čuo bi, kao odgovor, reči čiji je stvarni smisao „bez imena", „nema imena" ili „drugo dete po rođenju".

Poslednja teškoća je u vezi sa velikim brojem kategorija imena. U Vik Munkana treba razlikovati: srodničke nazive, nämp kämpan; imena koja označavaju položaj ili status; nadimke nämp yann, što bukvalno znači „bez imena", kao „bogalj" ili „levak"; najzad, prava osobena imena, nämp. Jedino se srodnički nazivi redovno upotrebljavaju za oslovljavanje, osim u periodima žalosti, kada se upotrebljavaju imena koja odgovaraju prirodi žalosti, i čije je značenje udovac ili udovica, ili „izgubio jednog rođaka", tačno određujući pri tom da li je u pitanju brat ili sestra (stariji ili mlađi), dete, sinovac ili sinovica, sestrić ili sestričina, baba ili deda. Paralelan običaj kasnije ćemo sresti u plemena koja žive u unutrašnjosti Bornea.

Način na koji se obrazuju osobena imena naročito je zanimljiv. Svaki urođenik ima 3 lična imena: „pupčano" ili nämp korčn; veliko ime, nämp pi'in, i malo ime, nämp many. Sva velika i mala imena izvedena su iz totema ili njegovih atributa, pa prema tome predstavljaju svojinu klana. Velika imena odnose se na glavu i gornju polovinu tela totemske životinje, mala imena na noge, rep ili donji deo

njenog tela. Tako će veliko ime jednog urođenika iz klana ribe biti: Pämpikän „čovek udara" (glavu), a malo: Yänk „noga" (=sužen i deo repa); imena žene iz istoga klana biće: Pämkotjattä i Tippunt, (salo) „iz trbuha".

Jedino „pupčana" imena mogu da pripadaju drugom klanu, pa čak i njihov pol može da se razlikuje od pola osobe koja to ime nosi. Čim se dete rodi, ali pre nego što je posteljica izašla, jedna upućena osoba vuče pupčanu vrpcu i u isti mah nabraja najpre muška, a zatim ženska imena iz očeve loze, i na kraju samo muška imena iz majčine loze. Dete će nositi ime koje bude izgovoreno u trenutku kada posteljica iziđe iz majčinog tela. Bez sumnje, vrpca se često vuče tako da se obezbedi usvajanje imena koje se želi (Tomson). Kao i u već navedenim slučajevima, i ovde, prema tome, imamo postupak obrazovanja imena koji miri zahteve jednog objektivnog reda sa delovanjem (delimično slobodnim u okvirima toga reda) međuličnih odnosa.

Što se tiče rođenja, ta otvoreno (ali samo prividno) „probabilistička" tehnika odgovara tehnikama zapaženim u drugim australijskim plemenima prilikom nečije smrti, koje se ne primenjuju zato da bi se odredilo ime novorođenčeta, već zato da bi se otkrilo ime hipotetičnog ubice. Bardi, Ungarinjini i Varamunge postavljaju leš ubijenog između grana na nekom drvetu, ili na nekom ravnom uzdignutom mestu; odmah ispod njega, oni prave na zemlji krug od kamenčića ili redaju štapove: svaki kamenčić ili štap predstavlja jednog pripadnika te grupe: krivca će odati kamen ili štap prema kome bude potekao eksudat iz leša. U severozapadnoj Australiji telo se ukopava i na grob stavlja onoliko kamičaka koliko u grupi ima ljudi ili osumnjičenih lica. Kamičak koji bude umrljan krvlju pokazaće ko je ubica. Ili pak, dok se čita lista osumnjičenih lica, vuku se, jedna po jedna, vlasi iz pokojnikove kose: prva iščupana vlas odaje ubicu. (Elkin 4, str. 305—306).

Jasno je da su svi ovi postupci u formalnom pogledu istoga tipa i da imaju jedno upadljivo obeležje koje im je zajedničko sa drugim sistemima osobenih imena u društvima sa konačnim klasama. Već smo pokazali da u takvim sistemima — koji, bez sumnje, ilustruju jednu opštu situaciju — imena uvek ukazuju na pripadnost jednoj

klasi, postojećoj ili mogućnoj, koja može da bude samo klasa onog kome se daje ime ili onog koji ga daje, i da se na tu nijansu svodi sva razlika između imena datih primenjivanjem nekog pravila i izmišljenih imena. Napomenućemo, uostalom, da ta distinkcija ne odgovara, ili samo površno odgovara distinkciji koju Gardner pravi između „neotelovljenih" i „otelovljenih" imena, jer su prva izabrana iz jedne obavezne i ograničene liste (kao što je lista svetaca u kalendaru), što znači da ih istovremeno i uzastopno nosi velik broj lica, dok druga, kao Vercingetoriks i Jugurta, pristaju uz jednu jedinu osobu. Doista, izgleda nam da je priroda prvih odveć složena da bismo ih mogli definisati pomoću jedinog obeležja koje je Gardner zapazio; ona uvršćuju roditelje (koji su izabrali ime svoje dece) u jednu sredinu, jedno doba i jedan stil; a one koji ih nose svrstavaju na više načina: prvo, zato što je čovek koji se zove Žan pripadnik klase Žana; zatim, zato što svako ime, bili mi toga svesni ili ne, ima kulturnu konotaciju koja prožima sliku prema kojoj drugi zamišljaju onoga što to ime nosi i koja preko neuhvatljivih asocijacija može pozitivno ili negativno da doprinese uobličavanju njegove ličnosti.[70] Međutim, sve to utvrdili bismo i u „otelovljenim" imenima kad bismo raspolagali etnografskim kontekstom koji nam nedostaje; samo zato što ne poznajemo galsku stvarnost, izgleda nam da ime Vercingetoriks pristaje jedino pobedniku sa Gergovije. Prema tome, razlika koju Gardner pravi ne odnosi se na dva tipa imena, već na dva položaja u kojima se posmatrač nalazi: prema sistemu imena vlastitog društva, i sistemu imena jednog njemu stranog društva.

Sada nam je lakše da otkrijemo princip na kome se zasniva sistem imena u Vik Munkana: način na koji oni obrazuju imena lica analogan je načinu na koji mi stvaramo imena vrsta. Doista, da bi identifikovali jednu osobu, oni najpre spajaju dva pokazatelja klase, jedan veći(„veliko" ime), a drugi manji („malo" ime). Sama ta skupina ima dvojako dejstvo: potvrđuje pripadnost nosioca imena jednoj totemskoj grupi koja je označena obeležjima za koja je opštepoznato da predstavljaju njenu isključivu svojinu, i tačno određuje položaj tog lica u toj grupi. Spoj velikog i malog imena ne dovodi sâm po sebi do individuacije; on u isti mah određuje međe podskupini kojoj pripada

lice što to ime nosi i drugim podskupinama koje se privremeno definišu pomoću istog spoja. Prema tome, individuaciju dovršava „pupčano" ime, ali načelo po kome se ono odabira potpuno je različito. S jedne strane, ono može da bude ili „veliko", ili „malo" ime (iz istog, ili iz nekog drugog klana); muško ili žensko ime (bez obzira na pol osobe koja ga nosi). S druge strane, ono se ne daje u zavisnosti od nekog sistema, već u zavisnosti od jednog događaja, to jest vremenskog poklapanja između jednog fiziološkog efekta (teorijski nezavisnog od volje ljudi) i određenog trenutka u nekom nabrajanju.

Uporedimo sada taj trinom sa trinomima iz naučne botanike i zoologije. Iz botanike ćemo uzeti trinom Psilocybe mexicana Heim, a iz zoologije: Lutrogale perspicillata maxwelli. Prva dva člana iz oba trinoma svrstavaju posmatrano biće u jednu klasu ili podklasu koje pripadaju jednoj već uređenoj skupini, dok treći član, koji predstavlja pronalazačevo ime, dovršava taj sistem podsećajući na jedan događaj: on je član jedne serije, a ne jedne grupe.

Tu, bez sumnje, postoji jedna razlika: u naučnim trinomima pronalazačevo ime nimalo ne doprinosi identifikovanju, jer je ono potpuno još sa prva dva naziva i predstavlja izraz poštovanja prema osobi koja ga nosi. Ali to nije sasvim tačno; statistički član ima i logičku, a ne samo moralnu funkciju. On upućuje na sistem podele koji je usvojio dati pisac ili neki njegov kolega, pa, prema tome, omogućava stručnjaku da obavi transformacije koje su neophodne da bi se razrešio problem sinonimije: da sazna, na primer, da je Juniperus occidentalis Hook ista biljka kao ijuniperus utahensis Engelm, dok bismo, da nema imena pronalazača ili onih koji su to ime dali, mogli da zaključimo kako su to dve različite biljke. U naučnim taksonomijama, prema tome, funkcija statističkog člana obrnuto je simetrična funkciji koju taj član ima u Vik Munkana; ona omogućava asimilaciju, a ne disimilaciju; umesto da svedoči o savršenstvu jednog jedinstvenog načina podele, ona upućuje na velik broj mogućih podela.

Međutim, slučaj Vik Munkana naročito je izrazit samo zbog neobične tehnike koju su urođenici izmislili; ona obasjava prodornom svetlošću strukturu toga sistema. Ali tu strukturu lako bismo otkrili u društvima iz kojih smo uzeli sve naše primere — kao, na primer, u

Algonkina, u kojih se lično ime sastoji od tri člana:[71] imena izvedenog iz naziva klana, rednog imena (koje označava redosled po rođenju u porodici), i jedne vojničke titule, to jest, u ovom slučaju, jednog „mehaničkog" i dva „statistička" člana nejednake efikasnosti. Ima više vojničkih činova nego rednih imena, i verovatnoća da će se isti spoj pojaviti u dve različite osobe utoliko je manja što će, ako prvi član pripada jednoj grupi koja je obavezna kao grupa, osoba koja daje ime izvršiti izbor među svim raspoloživim elementima, vodeći, pored ostalog, računa i o tome da izbegne ponavljanja. Tim povodom istaći ćemo da „mehanički" ili „statistički" karakter nije vezan za neku bit, nego se određuje u odnosu na ličnost osobe koja daje ime i osobe kojoj se ono daje. Ime izvedeno iz imena klana nedvosmisleno identifikuje lice koje ga nosi kao pripadnika jednog klana, ali način na koji se ono bira sa jedne liste zavisi od složenih istorijskih uslova: od toga koja su imena u tom trenutku slobodna, i od ličnosti i namera onoga koji ime daje. Zauzvrat, „statistički" članovi nedvosmisleno određuju lični položaj u sistemu statusa stečenih rođenjem, ili u vojnoj hijerarhiji; ali činjenica da će određeno lice zauzimati te položaje posledica je demografskih, psiholoških i istorijskih okolnosti, to jest objektivne nedeterminisanosti osobe koja će ih nositi.

Ta nemogućnost da se osobeno ime definiše drugačije do kao način za dodeljivanje jednog mesta u jednom višedimenzionalnom sistemu vidi se i na jednom drugom primeru, koji je uzet iz naših savremenih društava. Za društvenu grupu uzetu u celosti.. imena kao Žan Dipon i Žan Diran označavaju svojim drugim članom klasu, a prvim određenu osobu. Žan Dipon najpre pripada klasi Dipona, a u toj klasi on zauzima određeno mesto kao Žan. U samoj klasi Dipona, on je Dipon Žan, koji se razlikuje od Dipon Pjera, Dipon Andrea, itd. Ali ime o kome je reč toliko je malo „osobeno" da u jednoj manjoj grupi logički odnos između njegovih članova postaje obrnut. Zamislimo jednu porodicu u kojoj se, kao što je običaj, svi njeni članovi oslovljavaju imenom, i u kojoj igrom slučaja brat i zet nose isto ime Žan. Dvosmislenost će biti odstranjena dodavanjem patronima imenu radi razlikovanja. Tako, kada jedna osoba iz te porodice bude rekla nekoj drugoj: „Žan Dipon je telefonirao", ona se, u stvari, više neće

pozvati na isti binom: patronim je postao nadimak. Za članove porodice o kojoj je reč, postoji najpre klasa onih čije je ime Žan, u kojoj se pomoću patronima „Dipon" i „Diran" vrši individuacija. Prema tome da li ih posmatramo iz perspektive matičarske službe, ili perspektive jedne uže zajednice, funkcije članova binoma postaju obrnute.

Ali ako isti član može tako, jedino u zavisnosti od svog položaja, da igra ulogu pokazatelja klase ili lične determinativne oznake, onda je zaludno pitati se, kao što su to mnogi etnolozi činili, da li imena kojima se služi ovo ili ono društvo stvarno predstavljaju osobena imena. Skiner prihvata da je tako u Sauka, ali sumnja da stvari tako stoje u Menomina, čija imena, kako izgleda, predstavljaju pre počasna zvanja: njihov broj je ograničen i jedna osoba ih dobija u toku čitavoga svoga života, a da pri tom ne može da ih ostavi u nasleđe svojim potomcima (Skiner 2, str. 17). Isto tako u Irokeza:

„Jasno je da se njihovo osobeno ime... skoro nikako ne može porediti sa našim osobenim imenom. U njemu treba videti pre neku vrstu svečane oznake, a takode i izraz pripadnosti klanu koji je prisniji od pripadnosti koju podrazumeva nošenje imena klana". (Goldenvajzer, str. 367).

Što se tiče osobenih imena u Vik Munkana:

„Iako sam ih nazvao ličnim imenima, to su, u stvari, grupna imena koja otkrivaju pripadnost jednoj totemskoj grupi i čvrstu povezanost sa njom." (Tomson, str. 159).

Ove skrupule su razumljive, zato što je lista imena koja predstavljaju svojinu i privilegiju svakog klana često ograničena, i zato što dve osobe ne mogu istovremeno da nose isto ime. Irokezi imaju „čuvare" čijem pamćenju poveravaju sva klanska imena; oni u svakom trenutku znaju koja su imena slobodna. Kada se rodi jedno dete, „čuvara" pozivaju da kaže koja su imena „slobodna". U Juroka iz Kalifornije dete može da ostane bez imena 6 ili 7 godina, sve dok ime nekog rođaka ne postane slobodno usled smrti onoga koji ga je nosio. Zauzvrat, sa pokojnikovog imena tabu se skida posle godinu dana ako

jedan mladi pripadnik njegove loze ponovo pusti to ime u opticaj.

U još veću zabunu dovode ona imena koja, kao što je to slučaj u Africi sa imenima bliznaca, ili sa" imenom prvog deteta koje je ostalo živo posle niza mrtvorođene dece, dodeljuju izvesnim osobama mesto u jednom krutom i uskom taksonomskom sistemu. Nueri zadržavaju za bliznace imena ptica koje nespretno lete: biserke, leštarke, itd. Doista, oni bliznace smatraju, kao i ptice, bićima natprirodnog porekla (Evenz-Pričed 2, diskusija u delu Levi-Strosa 6), a Kvakjutli iz Britanske Kolumbije izražavaju analogno verovanje vezujući bliznace za ribe. Tako su imena Lososova-glava i Lososov-rep namenjena deci rođenoj pre, ili odmah posle bliznaca. Za bliznace se smatra da vode poreklo bilo od riba-svećica (ako imaju male ruke), bilo od Oncorhynchus kisutch-a („silver salmon"), bilo od Oncorhynchus nerka-e („sockeye salmon"). Dijagnozu postavlja jedan starac, koji se i sâm rodio kao bliznac. U prvom slučaju on bliznacu daje ime Čovek-koji-zasićuje, a bliznaki Žena-koja-zasićuje. U drugom slučaju odgovarajuća imena su: Jedinac i Devojka-od-sedefa; a u trećem: Koji-radi-glavom i Koja-igra-glavom (Boas, 4, deo I, str. 684—693).

Pri davanju osobenih imena Dogoni iz Sudana služe se jednim vrlo preciznim metodom. On se sastoji u tome da se položaj svake osobe odredi prema jednom genealoškom i mitskom modelu u kome je svako ime vezano za jedan pol, lozu, redosled u rađanju i kvalitativnu strukturu grupe dece istih roditelja u koju je dotična osoba uključena: i sama bliznac, prvo ili drugo dete rođeno pre i posle bliznaca; sin rođen posle jedne ili dve ćerke, ili obrnuto; sin rođen između dve ćerke, ili obrnuto, itd. (Diterlen 3)

Najzad, istraživači se često ustežu da u osobena imena svrstaju redna imena koja se sreću u većine Algonkina i Sijuksa, u Miksa (Radin, 2), Maja (Tocer) i u južnoj Aziji (Benedikt), itd. Navešćemo samo primer Dakota, u kojih je taj sistem naročito razvijen, sa sledećim imenima koja odgovaraju redosledu rađanja sedam prvih kćeri i šest prvih sinova:

kćeri	sinovi
1. Wino'ne	caske'
2. Ha'pe	Hepo'
3. Ha'psti	Hepi'
4. Viha'ki	Vatca'to
5. Hapo'nA	Hake'
6. HapstinA	Tatco'
7. Wihake đa	—

U istu kategoriju možemo svrstati nazive koji zamenjuju osobena imena u raznim etapama posvećivanja. Australijska plemena sa severa Dampirove zemlje imaju seriju od 9 imena koja daju iskušenicima pre vađenja zuba, pre obrezivanja, pre ritualnog puštanja krvi, itd. Tivi sa Melvilovih i Baturstovih ostrva, koja se nalaze severno od Australije, daju iskušenicima posebna imena prema stupnju na kome se nalaze; ima 7 imena za muškarce, za period od 15. do 26. godine, i 7 imena za žene, za period od 10. do 21. godine (Hart, str. 286—287).

Međutim, problemi koji se postavljaju u sličnim slučajevima ne razlikuju se od problema koji u našim savremenim društvima postavlja poznat običaj davanja imena dede po ocu prvom sinu. „Dedino ime" može se smatrati i kao titula čije je nošenje u isti mah obavezno i namenjeno samo prvom sinu. Prema tome, postoji neosetan prelaz sa imena na titulu, koji nije u vezi ni sa kakvim unutrašnjim svojstvom posmatranih članova, već sa strukturalnom ulogom koju oni igraju u jednom klasifikacionom sistemu iz koga bi uzaludno bilo težiti da ih izdvojimo.

GLAVA SEDMA - JEDINKA KAO VRSTA

Sistem imena u Penan urođenika, koji žive kao nomadi u unutrašnjosti Bornea, omogućava nam da tačno odredimo odnos između članova kojima bismo bili skloni da pripišemo odlike osobenih imena i reči čija bi priroda, na prvi pogled, mogla izgledati drukčija. Prema svojim godinama i porodičnoj situaciji, Penan, doista, može nositi tri različita imena: bilo osobeno ime, bilo teknonim („otac toga i toga", „majka toga i toga"), ili, najzad, ono što bismo nazvali nekronim, to jest ime koje izražava rodbinski odnos nekog preminulog rođaka sa ovim subjektom: „otac preminuo", „nećaka preminula", itd. Zapadni Penani imaju bar 26 različitih nekronima koji odgovaraju stepenu srodstva, pokojnikovim godinama, polu i redosledu rađanja dece sve do devetog deteta.

Pravila po kojima se ta imena upotrebljavaju iznenađuju svojom složenošću. Veoma uprošćavajući stvari, možemo da kažemo da dete nosi svoje osobeno ime do smrti nekog svog pretka. Ako mu je umro deda, dete otada zovu Tipu. Ako je umro brat njegovog oca, onda ga zovu Hun i tako će ga zvati sve do smrti nekog drugog rođaka, kada će dobiti drugo ime. Pre nego što se oženi i dobije decu, Penan može da promeni čitav niz od 6 ili 7, pa čak i više nekronima.

Kada se rodi prvo dete, njegovi roditelji uzimaju jedan teknonim koji izražava njihov odnos prema detetu koje ima svoje ime, kao na primer Tama Aving, Tinen Aving, „otac (ili majka) Avingova". Ako bi dete umrlo, teknonim bi bio zamenjen nekronimom: „prvenac umro". Po rođenju drugog deteta novi teknonim doći će na mesto nekronima, i tako dalje.

Ovu situaciju čine još zamršenijom posebna pravila koja preovladuju kod braće i sestara. Dete ima svoje ime ako su sva njegova braća i sestre živi. Kada jedno od njih umre, dete uzima nekronim. „stariji (ili mladi) brat (sestra) umro", ali čim mu se rodi drugi brat ili sestra, ono odbacuje nekronim i ponovo uzima svoje ime. (Nidem I, 4).

U ovom opisu mnoga mesta ostaju nejasna; nije nam jasno kako ova pravila utiču jedna na druga, iako izgledaju funkcionalno

povezana. U glavnim crtama taj sistem se može definisati pomoću tri tipa periodičnosti; u odnosu na svoje pretke, jedna osoba menja nekronime jedan za drugim; u odnosu na braću i sestre, autonim (podesan termin kojim se u takvom sistemu mogu označiti osobena imena) zamenjuje nekronimom; a u odnosu na svoju decu, ona zamenjuje teknonim nekronimom. Ali kakav je logički odnos između ta tri tipa naziva i ta tri tipa periodičnosti? Teknonim i nekronim upućuju na rodbinsku vezu; prema tome, to su nazivi koji označavaju odnose. Autonim nema to svojstvo i sa tog gledišta suprotan je prethodnim oblicima: on određuje samo jedno „ja" nasuprot drugim „ja". Ova suprotnost (koja se podrazumeva kod autonima) između „ja" i drugog omogućava nam, zauzvrat, da razlikujemo teknonim od nekronima. Za prvi, u koji ulazi jedno osobeno ime (ali ne subjektovo), možemo reći da izražava jedan odnos prema nekom drugačijem ja. Nekronim, u koji ne ulazi nikakvo osobeno ime, izražava rodbinski odnos nekog drugog lica, koje se ne imenuje, sa jednim ja koje takođe nije imenovano. Tu vezu možemo, prema tome, odrediti kao jedan drugačiji odnos. Ona je, najzad, i negativna, pošto je nekronim pominje samo zato da bi objavio da ona više ne postoji.

Iz ove analize jasno proizlazi kakav je odnos između autonima i nekronima. To je obrnuto simetričan odnos:

	autonim	nekronim
veza postoji (+) veza ne postoji (—):	—	+
Suprotnost između „ja“ (+) i drugog (=):	+	—

U isti mah možemo iz nje da izvučemo prvi zaključak: autonim, koji bez dvoumljenja smatramo za osobeno ime, i nekronim, koji ima odlike običnog pokazatelja klase, u stvari pripadaju istoj grupi. Sa jednog na drugi prelazi se pomoću jedne transformacije.

Vratimo se sada na teknonim. Kakav odnos postoji između njega i druga dva tipa imena, i kakav je, pre svega, njegov odnos prema nekronimu? Skoro bismo bili u iskušenju da kažemo kako teknonim

označava dolazak u život jednog drugog ja, a nekronim odlazak jednog drugog ja u smrt, ali taj odnos nije tako jednostavan, jer se pomoću ovakvog tumačenja ne bi moglo objasniti da teknonim označava ja nekog drugog (pošto jedan autonim ulazi u njegov sastav), dok se nekronim svodi na negaciju drugačijeg odnosa ne upućujući pri tom na jedno ja. Između ova dva tipa ne postoji, prema tome, formalna simetrija.

U studiji od koje smo pošli u ovoj našoj analizi Nidem daje vrlo zanimljivu opasku:

„Nešto što neodređeno podseća na ime pokojnika javlja se u nekadašnjoj upotrebi engleske reči „widow", kao titule..., u savremenoj upotrebi reči veuve[72] *u Francuskoj i Belgiji, i drugim sličnim upotrebama u više oblasti u Evropi. Ali sve to je skoro u svakom pogledu isuviše različito od imena pokojnika da bi moglo da nas navede na neko tumačenje". (Nidem, I, str. 426).*

Nidem je u ovom slučaju suviše brzo klonuo duhom. Da bi uvideo koliko je ova njegova opaska dalekosežna, trebalo je samo da u navedenim primerima uoči vezu između prava na nekronim i prethodnog nošenja naziva koji se potpuno može uporediti sa teknonimom. Po tradicionalnom francuskom običaju reč „udova" dodaje se osobenom imenu, dok se reči „udovac" i „siroče" ne dodaju. Čemu ta isključivost? Deca imaju puno pravo na patronim; možemo da kažemo da u našim društvima on predstavlja klasifikatora porodice. Odnos između dece i patronima ne menja se posle smrti roditelja. To utoliko pre važi za čoveka čiji odnos prema patronimu ostaje nepromenjen, bilo da je on neoženjen, oženjen ili udovac.

Sa ženom stvari drugačije stoje. Ako posle smrti svoga muža ona postaje „udovica toga i toga", to je po sledica okolnosti da je za vreme njegova života bila „žena toga i toga", drugim rečima, ona je već bila odbacila svoj autonim i zamenila ga rečju koja izražava njen odnos sa jednim drugačijim ja, a to je definicija koju smo prihvatili za teknonim. Ta reč bi, bez sumnje, bila neprikladna u ovom slučaju; da bismo sačuvali postojeći paralelizam između njih, mogli bismo da stvorimo

reč andronim (grčki ανήρ suprug), ali to nije potrebno, pošto se identičnost strukture odmah može zapaziti i bez kovanja nove reči. U francuskim običajima, prema tome, pravo na nekronim predstavlja funkciju ranijeg nošenja naziva analognog teknonimu: zato što je moje ja određeno mojim qdnosom prema nekom drugačijem ja, moj identitet se posle smrti te osobe može sačuvati samo pomoću tog odnosa čija forma ostaje ista, ali koji ubuduće ima negativno obeležje. „Udova Dimon " je žena nekog Dimona koji nije potpuno iščezao, ali koji sada postoji samo u vezi sa tim drugim licem koje određuje.

Prigovoriće nam se da su, u ovom primeru, oba naziva napravljena na isti način dodavanjem reči koja označava srodnički odnos patronimskom determinativu, dok u Penana, kao što smo već naglasili, osobeno ime ne ulazi u nekronim. Pre nego što rešimo tu teškoću, pozabavimo se problemom braće i sestara koji naizmenično uzimaju autonime i nekronime. Zašto se uzima autonim, a ne reč analogna teknonimu, recimo „fratronim" tipa „brat (ili sestra) toga i toga"? Odgovor je lako dati: osobeno ime deteta koje se upravo rodilo (i tako oslobodilo svoju braću i sestre nošenja nekronima) upotrebljava se na drugoj strani: ono služi za stvaranje teknonima njegovih roditelja, koji su ga tako reći zaplenili da bi ga uneli u posebni sistem koji njih određuje. Ime poslednjeg deteta odvaja se od serije imena njegove braće i sestara, koji se, pošto ne mogu biti definisani ni pomoću njega, ni pomoću imena svog umrlog brata ili sestre (jer se, ako tako možemo da kažemo, sada nalazimo u „ključu života", a ne više u „ključu smrti"), zadovoljavaju jedinom mogućnošću koja im preostaje: nošenjem sopstvenog imena koje je i njihovo osobeno ime, ali, podvucimo to, u nedostatku drugačijih veza, od kojih su jedne zauzete zato što se upotrebljavaju u drugu svrhu, a druge nepertinentne, jer se znak sistema promenio.

Pošto smo objasnili ovu teškoću, ostaje nam da resimo samo još dva problema: upotrebu teknonima kod roditelja, i odsustvo osobenog imena u nekronimu, na čemu smo maločas bili zapeli. Iako, na izgled, prvi problem postavlja pitanje suštine, a drugi pitanje forme, u stvari je reč o samo jednom problemu za koji postoji isto rešenje. Ime umrlih ne sme se izgovarati, i to je dovoljno za objašnjenje strukture nekronima. Što se tiče teknonima, zaključak je jasan: ako je posle

rođenja deteta zabranjeno zvati roditelje njihovim imenom, to dolazi otuda što su oni „mrtvi" i što se rađanje ne shvata kao pridruživanje jednog novog bića roditeljima, već kao njegovo dolaženje na njihovo mesto.

Tako, uostalom, i treba razumeti običaj urođenika Tivi, koji zabranjuju upotrebu osobenih imena za vreme posvećivanja i prilikom porođaja:

„Rođenje deteta predstavlja za urođenika vrlo tajanstven događaj, jer on veruje da trudna žena održava prisne odnose sa svetom duhova. Zato se i njenom imenu, koje je sastavni deo nje same, pripisuju fantomske odlike, što se ogleda u ponašanju čitavog plemena prema njenom mužu. Ono se prema njemu ponaša kao da ona ne postoji, kao da je stvarno mrtva i kao da trenutno nije njegova žena. Ona je u vezi sa duhovima i zahvaljujući tome njen muž će dobiti dete." (Hart, str. 288—289).

Jedno Nidemovo zapažanje u vezi sa Penanima navodi nas na tumačenje istog tipa: teknonim, kaže on, nije počasno ime, i niko se ne stidi da ostane bez potomstva: „Nije vaša krivica ako nemate dece, kažu njihovi informatori. Vi ćete žaliti što ih nemate, jer nema nikoga da vas zameni, nikog da vas se seti. Ali vi se ne stidite. A i zašto biste se stideli?" (Navedeno delo, str. 417).

Isto objašnjenje važi i za kuvadu, jer bi bilo pogrešno reći da se muž, u tom slučaju, stavlja na mesto porodilje. Muž i žena se čas podvrgavaju istim merama predostrožnosti, jer se stavljaju u položaj svoga deteta koje je, nedeljama ili mesecima po rođenju, izloženo ozbiljnim opasnostima; a čas, kao što je to često slučaj u Južnoj Americi, muž mora biti još predostrožniji od žene, pošto se, po urodeničkim teorijama o začeću i trudnoći, upravo on poistovećuje sa detetom. Ni u jednom ni u drugom slučaju otac ne igra ulogu majke: on igra ulogu deteta. Retki su etnolozi koji su se prevarili u pogledu ovoga prvog, ali su još ređi oni koji su razumeli ovo drugo.

Iz naše analize proizlaze tri zaključka. Prvi je zaključak da osobena imena ne samo ne predstavljaju posebnu kategoriju, već obrazuju grupu sa drugim nazivima koji se od njih razlikuju, iako ih sa njima

spajaju strukturalni odnosi. I sami Penani shvataju te nazive kao pokazatelje klase: oni kažu da „ulaze" u neki nekronim, a ne da ga uzimaju ili dobijaju.

Drugi je zaključak da u tom složenom sistemu osobena imena zauzimaju podređeno mesto. U stvari, jedino deca javno nose svoje ime, pošto su suviše mlada da bi porodični i društveni sistem odredili njihovu strukturu, ili zato što se sredstvo za to određivanje privremeno upotrebljava u korist njihovih roditelja. Osobeno ime se usled toga ukazuje kao ime koje je u logičkom pogledu stvarno bezvredno. Ono je obeležje onih koji su „izvan klase", ili znak privremene obaveze kandidata za ulazak u klasu da sami sebe odrede kao osobe izvan klase (kao što je to slučaj sa braćom i sestrama koji ponovo uzimaju svoj autonim), ili odnosom prema nekome koji je izvan nje (kao što to čine roditelji uzimajući teknonim). Ali čim zbog nečije smrti nastane praznina u društvenom tkivu, jedinka je u neku ruku odmah uvučena u nju. Zahvaljujući nekronimu, koji ima apsolutno logičko prvenstvo nad drugim oblicima imena, ona zamenjuje svoje osobeno ime (koje predstavlja samo običan broj u redu u kome ona čeka) za jedno mesto u tom sistemu za koji se, prema tome, može smatrati da je na svom najopštijem nivou sastavljen od odvojenih i kvantifikovanih klasa. Osobeno ime predstavlja naličje nekronima, a sâm teknonim obrnutu sliku nekronima. Slučaj Penana na izgled je suprotan slučaju Algonkina, Irokeza i Jurok Indijanaca; u prvih, čovek treba da čeka smrt nekog rođaka da bi se oslobodio imena koje nosi; u drugih, često mora da čeka smrt nekog rođaka da bi stekao pravo na ime koje je on nosio. U stvari, u oba slučaja logička devalorizacija je ista:

„Osobeno ime rođaka nikada se ne upotrebljava kada se o njima govori, ili pri obraćanju njima; u oba slučaja, uzima se reč koja označava stepen srodstva. Osobeno ime retko se upotrebljava, čak i pri obraćanju osobi koja nije rođak, jer se radije uzima reč koja označava srodstvo u zavisnosti od životnog doba onog što govori i onog kome se on obraća. Jedino kada se u razgovoru pominju osobe koje nisu rođaci, obično se upotrebljava njihovo osobeno ime, ali čak i u tom slučaju ono će se izbeći ako se prema kontekstu može zaključiti o kome je reč." (Goldenvajzer, str. 367).

Prema tome, i uprkos razlici o kojoj smo malopre govorili, u Irokeza se jedinka stavlja „izvan klase" samo onda kada se ne može drukčije postupiti.[73]

Da bi se objasnila tako česta zabrana upotrebe imena mrtvih, navođene su sve vrste verovanja. Ta su verovanja stvarna i pouzdano dokazana, ali pitanje je da li je taj običaj nastao iz njih, ili ona predstavljaju jedan od činilaca koji su doprineli njegovom jačanju, čak i ako on nije njihova posledica. Ukoliko su naša tumačenja tačna, zabrana upotrebe imena mrtvih predstavlja obeležje strukture izvesnih sistema za označavanje. Osobena imena su već ili klasni operatori, ili predstavljaju privremeno rešenje u očekivanju klasifikacije: ona, znači, uvek predstavljaju klasu na najskromnijem nivou. U krajnjem slučaju, kao u Penana, ona predstavlja samo sredstva, koja su privremeno izvan klase, za obrazovanje klasa, ili menice čije pokriće predstavlja logička „platežnost" tog sistema, to jest njegova sposobnost — sa kojom se unapred računa — da u potrebnom roku obezbedi poveriocu jednu klasu. Jedino pridošlice, tj. deca koja se rađaju, predstavljaju problem: ona su tu. Međutim, svaki sistem koji sa individuacijom postupa kao sa jednom klasifikacijom (a videli smo da je uvek tako) dolazi u opasnost da dovede u pitanje svoju strukturu prilikom primanja svakog novog člana.

Za ovaj problem postoje dva tipa rešenja, između kojih, uostalom, postoje prelazni oblici. Ako posmatrani sistem sačinjavaju klase mesta, dovoljno će biti da on raspolaže dovoljnom zalihom slobodnih mesta za smeštanje dece koja se rađaju. Pošto broj slobodnih mesta uvek premaša broj živih ljudi, sinhroniji ne mogu naškoditi ćudi dijahronije, barem teorijski govoreći; takvo rešenje srećemo u Irokeza. Jurok Indijanci bili su znatno skromniji: u njih deca moraju da čekaju. Ali pošto je ipak izvesno da će ih posle nekoliko godina klasirati, ona privremeno mogu da ostanu nerazvrstana očekujući mesto u jednoj klasi koje im obezbeđuje struktura toga sistema.

Kada sistem obrazuju klase odnosa, sve se menja. Umesto da jedna osoba iščezne i druga je zameni na mestu obeleženom pomoću jednog osobenog imena koje ostaje posle svačije smrti, da bi ovaj

odnos i sâm postao član klase potrebno je izbrisati osobena imena koja su članove, vezane određenim odnosom, postavljala kao različita bića. Poslednje jedinice tog sistema nisu više klase sa samo jednim imenom, kroz koje jedan za drugim prolaze njihovi živi vlasnici, već klasirani odnosi između stvarnih ili čak mogućih mrtvaca (roditelja koji se definišu kao mrtvi zbog kontrasta sa životom koji su stvorili), i stvarnih ili čak mogućih živih ljudskih bića (novorođene dece koja imaju osobeno ime kako bi omogućila roditeljima da sebe definišu polazeći od njih, sve dok im stvarna smrt nekog pretka ne omogući da i sebe same definišu polazeći od njega). U tim sistemima, dakle, klase obrazuju različiti tipovi dinamičkih odnosa između ulazaka u njih i izlazaka iz njih, dok se u Irokeza i u drugim društvima istoga tipa one zasnivaju na popisu statičkih mesta, koja mogu biti slobodna ili zauzeta.[74]

Prema tome, zabrana davanja imena mrtvih ne predstavlja poseban problem za etnologiju: pokojnik gubi svoje ime iz istog razloga iz koga u Penana živ čovek, ulazeći u sistem, gubi svoje ime i uzima nekronim, to jest postaje član u jednom odnosu čiji drugi član — pošto je mrtav — postoji još samo u odnosu koji definiše živog čoveka prema njemu samome; iz istog razloga, najzad, iz koga i otac i majka gube svoje ime uzimajući teknonim, rešavajući na taj način (sve do smrti jednog svog deteta) teškoću koju tom sistemu zadaje rođenje jednog prekobrojnog člana. Ovaj će morati da čeka „pred vratima", u svojstvu osobe koja je dobila ime, sve dok izlazak jedne osobe ne omogući njegov ulazak, i dok se ta dva bića, od kojih je jedno prethodno bilo izvan sistema, a drugo ga sada napušta, ne sjedine u jednoj od klasa odnosa od kojih je taj sistem sačinjen.

U izvesnim društvima imena se ljubomorno čuvaju i neguju, i tako, praktično, stalno ostaju u upotrebi. U drugim, ona se upropašćuju i uništavaju posle smrti svakog pojedinog njihovog nosioca; a onda ih se ta društva oslobađaju pomoću zabrana i zamenjuju ih drugim. Ali, ovi prividno protivurečni stavovi u stvari predstavljaju dva vida stalnog svojstva klasifikacionih sistema: oni su konačni i oblik im se ne može menjati. Svojim pravilima i običajima svako društvo u stvari postavlja jednu krutu i isprekidanu mrežu pred neprekidni tok generacija, kome

tako nameće jednu strukturu. Da bi preovladao jedan ili drugi stav, dovoljna je i najmanja intervencija logike: bilo da sistem osobenih imena služi kao najfinije sito tog filtera sa kojim je, prema tome, čvrsto povezan; bilo da se on ne uklapa u njega, ali mu se onda ipak stavlja u zadatak da vrši individuaciju u okvir kontinuuma i tako, formalnim putem, unosi red u diskontinuiranost, u čemu se onda vidi uslov koji treba da bude ispunjen kako bi se klasiranje moglo izvršiti. U oba ova slučaja mrtvi, od kojih se mreža stalno udaljava, gube svoja imena: bilo zato što im ih uzimaju živi, kao simbole mesta koja uvek treba da budu zauzeta,[75] bilo da ona nestaju zbog onog istog kretanja što na drugom kraju briše imena živih.

U Tivija, sistem imena o kome smo više puta govorili nalazi se na sredini. Pre svega, ime svakog čoveka pripada samo njemu:

„Nemoguće je da dve osobe imaju isto ime... Iako danas ima 1.100, ili skoro toliko Tivija, od kojih svaki ima prosečno 3 imena, i pored podrobnog proučavanja tih 3.300 imena ne mogu se naći ni dva koja bi bila ista." (Hart, str. 281).

To povećavanje broja imena podstiču još i mnogobrojne i raznovrsne zabrane koje se na njih odnose. One se primenjuju u dva pravca: kao što smo pokazali navodeći jedan primer,[76] one se pre svega odnose na sve obične reči koje fonetski podsećaju na pokojnikova imena, a takode i na sva imena koja je sâm pokojnik dao drugim osobama, bilo da su u pitanju njegova ili tuđa deca. Malo dete koje bi imalo samo jedno ime, nadenuto od strane njegovog oca, ostalo bi bez njega u slučaju očeve smrti i bilo bi bez imena sve dok ga ne bi dobilo s neke druge strane. (Navedeno delo, str. 282). I zaista, kad god se neka žena ponovo uda, njen novi muž daje nova imena ne samo deci svoga prethodnika, već svoj deci koju je njegova žena izrodila, bez obzira na to ko im je bio otac. Kako u Tivi urođenika postoji mnogoženstvo, poglavito u korist staraca, muškarac ne može da očekuje da će se oženili pre nego što navrši 35 godina, a žene menjaju muževe zbog razlike u godinama, usled koje je vrlo verovatno

da će muževi umreti pre svojih žena. Niko se, dakle, ne može pohvaliti da je pre smrti svoje majke stekao konačno ime. (Isto delo, str. 283).

Ovako neobičan sistem ostao bi nerazumljiv da nam jedna hipoteza ne pokazuje kako ga treba objasniti. U njemu su odnosi i mesta ravnopravni. Zato nestajanje svakog odnosa povlači i nestajanje osobenih imena koja su od njega zavisila, bilo na društvenom planu (imena koja je pokojnik nadenuo) ili na planu jezika (reci koje liče na pokojnikova imena). A svako stvaranje novog odnosa povlači za sobom ponovno davanje imena u oblasti tog odnosa.

*

Problemu osobenih imena neki etnografi su prišli iz ugla rodbinskih naziva:

„Sa logičkog gledišta, rodbinski nazivi mogu se staviti između osobenih imena i zamenica. Njihovo je mesto na sredini između njih i trebalo bi ih zvati individualizovane zamenice, ili uopštena lična imena." (Turnvalt, str. 357).

Ali ako je i taj prelaz moguć, razlog leži u tome što iz etnološke perspektive osobena imena uvek izgledaju kao uopšteni nazivi, ili kao nazivi sa sklonošću ka uopštavanju. U tom pogledu ona se u osnovi ne razlikuju od imena vrsta; to potvrđuje i tendencija narodskog govora da svakoj vrsti ptica daje imena ljudi. Na francuskom jeziku ljudi iz naroda zovu vrapca Pjero, papagaja Žako, svraku Margo, zebu Gijom, carića Bertran ili Rober, petlovana Žerardin, malu sovu Klod, veliku sovu Iber, gavrana Kola, labuda Godar... Poslednje ime se odnosilo i na jedan položaj sa određenim društvenim značenjem, jer su ga, u XVI I veku, davali muževima čije su žene bile na porođaju. (Vitkovski, str. 501—502).[77] A zar i imena vrsta nemaju izvesna obeležja osobenih imenica? Posle Brendala,[78] to mišljenje prihvata i Gardner onda kada je reč o izrazima iz naučne zoologije i botanike:

„Ime Brassica rapa lako nam dočarava sliku botaničara koji razvrstava razne primerke, veoma slične po mišljenju neupućenih, i jednome od njih daje ime Brassica rapa, baš kao što i roditelji daju ime svojoj bebi. Ništa slično ne pada nam na pamet povodom reči repa, a ipak je Brassica rapa samo naučno ime obične kelerabe. Imamo još jedan razlog da ime Brassica rapa smatramo osobenim imenom, ili bar da ga takvim smatramo sa više razloga nego kada je u pitanju repa, jer ne kažemo ovo je jedna Brassica rapa, ili ovo su Brassica-e rapa-e, iako možemo da kažemo: ovo su lepi primerci Brassica-e rapa-e. Tako govoreći, mi se pozivamo na ime bilo kojeg pojedinog primerka ovoga tipa, dok se, kada govorimo o nekoj biljci, na primer o repi, pozivamo na njenu sličnost sa drugim biljkama iste vrste. Razlika u stavu svodi se na planu jezika na jednu nijansu, ali je stvarna. U jednom slučaju zvuk reči koji obično opisujemo kao „samu tu reč " više dolazi do izražaja nego u drugom." (Gardner, str. 52).



Slika 10. — Brassica rapa (prema Ed. Lambertu, Traité pratique de Botanique. Paris, 1883).

Ovo tumačenje ilustruje glavnu tezu navedenog autora, po kome „osobena imena predstavljaju znake za raspoznavanje koje ne

prepoznajemo intelektom, već čulima". (Navedeno delo, str. 41). Međutim, mi smo sami pružili osnov za izjednačavanje botaničkih i zooloških termina sa osobenim imenima pokazujući da se u vrlo velikom broju društava osobena imena obrazuju na isti način kao i imena vrsta u prirodnim naukama. Otuda izvlačimo zaključak dijametralno suprotan Gardnerovom: osobena imena učinila su nam se slična imenima vrsta, naročito u onim slučajevima gde je jasno da ona igraju ulogu pokazatelja klase, dakle kada pripadaju jednom sistemu koji služi za označavanje. Nasuprot tome, Gardner želi da objasni istu analogiju odsustvom značenja u naučnim terminima koje, kao i osobena imena, svodi samo na distinktivne skupine glasova. Da je to tačno, došlo bi do čudnog paradoksa: za neupućenog čoveka koji ne zna latinski i botaniku, Brassica rapa se, zaista, svodi samo na distinktivni skup glasova, ali on ne zna šta taj skup označava; bez nekih drugih obaveštenja on ne bi mogao da shvati tu reč kao osobeno ime, već samo kao reč nepoznatog značenja, pa čak i kao flatus vocis. Uostalom, to se i događa u nekim australijskim plemenima, u kojima totemske vrste dobijaju imena koja potiču iz sakralnog govora; kod neupućenih ona ne izazivaju nikakve asocijacije na biljke ili životinje. Brassica rapa, prema tome, može imati karakter osobenog imena samo za botaničara; on jedini može da kaže: „Evo lepih primeraka Brassica rapa". Međutim, za botaničara tu nije u pitanju distinktivni skup glasova, već nešto sasvim drugo, pošto on zna i smisao latinskih reči i pravila taksonomije.

Tako bi Gardnerovo tumačenje važilo samo za upola upućenu osobu, koja bi u reči Brassica rapa prepoznala ime jedne botaničke vrste, ne znajući o kojoj je biljci reč. Njime se on, uprkos svojim poricanjima (str. 51), pridružuje nastranoj ideji Vandrijesa (str. 222), koji smatra da ime ptice postaje osobeno ime onda kada nismo u stanju da odredimo njenu vrstu. Ali iz svega što smo dosad rekli proizlazi da veza između osobenog imena i imena vrste nije slučajna. Ona se zasniva na činjenici da je izraz tipa Brassica rapa dvostruko „izvan govora": zato što pripada naučnoj terminologiji, i zato što je sastavljen od latinskih reči. On se, dakle, teško uklapa u sintagmatski lanac, pa njegova paradigmatska priroda tako dolazi u prvi plan. Isto tako, zbog paradigmatske uloge osobenih imena u sistemu znakova

koji ne ulazi u jezički sistem, njihovo umetanje u sintagmatski lanac vidno razbija njegov kontinuitet: u francuskom jeziku to se ogleda u činjenici da se ona upotrebljavaju bez člana i pišu velikim slovom.

Izgleda da su Navaho Indijanci imali dosta jasnu predstavu o ovim problemima. Jedan njihov mit unapred odbacuje Gardnerovo tumačenje:

„Jednog dana Miš srete Medveda i upita ga da li je njegovo ime „Kek". Medved se razgnevi i htede da udari Miša, koji se sakri iza njegovih leda i iskoristi priliku da mu zapali krzno. Ne mogavši sâm da ugasi vatru, Medved obeća Mišu da će mu kazati četiri magijske reči ako mu pritekne u pomoć. Otada je za zaštitu od medveda dovoljno imati nekoliko mišjih dlaka." (Hejl-Vilrajt, str.46).

Ovaj mit na šaljiv način ističe razliku između imena vrste i distinktivnog skupa glasova. Po Navaho Indijancima, jedan od razloga te razlike sastoji se u tome što je ime vrste, bar delimično, osobeno ime. U priči koju smo upravo pročitali, Miš vređa Medveda zovući ga pogrešno i upotrebljavajući smešno ime. Botanički termini Navaho Indijanaca (njihov zoološki rečnik manje je proučen) predstavljaju uglavnom trinom, u kome prvi član predstavlja pravo ime, drugi označava upotrebu biljke, a treći je opisuje. Izgleda da većina Navahoa poznaje samo opisni termin. Što se tiče „pravog imena", to je reč koja služi za oslovljavanje i nju upotrebljavaju sveštenici obraćajući se biljci: ono, prema tome, predstavlja osobeno ime, i od najveće je važnosti da se dobro zna i pravilno izgovara. (Vajmen i Heris; Lejtn).

Mi se ne služimo naučnom nomenklaturom onda kada stupamo u razgovor sa biljkama i životinjama. Međutim, mi životinjama rado dajemo svoja imena, a od biljaka uzimamo neka imena koja se upotrebljavaju za oslovljavanje među ljudima: naše kćeri često se zovu Roz ili Violet,[79] i obrnuto, više životinjskih vrsta nose uobičajena imena ljudi ili žena. Ali zašto se, kao što smo već zapazili, ova širokogrudost u davanju imena ljudi životinjama naročito ispoljava u odnosu na ptice? Po svojoj anatomskoj strukturi, fiziologiji i načinu

života, one se više razlikuju od čoveka nego psi, kojima se ne može dati ime čoveka a da se pri tom ne izazove osećanje nelagodnosti, pa čak i mali skandal. Izgleda nam da ovo zapažanje već sadrži i objašnjenje.

Ako se, prema vrsti kojoj one pripadaju, pticama lakše daju imena ljudi nego drugim zoološkim klasama, to dolazi otuda što im se može dopustiti da liče na čoveka baš zato što se one od njega upravo razlikuju. Ptice imaju perje, krila, oviparne su i fizički su odvojene od ljudi vazduhom u kome se kreću. Prema tome, one obrazuju zajednicu nezavisnu od naše, ali nam ona baš zbog te nezavisnosti izgleda kao neko drugo društvo, koje je homologno onome u kome živimo: ptica je zaljubljena u slobodu; ona gradi gnezdo u kome živi porodičnim životom i hrani svoje mlade, često održava društvene odnose sa ostalim članovima svoje vrste i sporazumeva se sa njima pomoću zvukova koji podsećaju na artikulisani govor.

Prema tome, postoje svi objektivni uslovi da svet ptica shvatimo kao jedno metaforičko ljudsko društvo: uostalom, zar ono nije i u bukvalnom smislu te reči paralelno sa njim na jednom drugom nivou? Bezbroj primera iz mitologije i folklora svedoče o tome koliko je čest taj način predstavljanja: setimo se da Čikasaue porede (o čemu smo već govorili) društvo ptica i jednu ljudsku zajednicu.[80]

Taj zaišljeni metaforički odnos između društva ptica i ljudskor društva prati i davanje imena metonimijskog karaktera (u ovom delu ne smatramo se obaveznim da se pridržavamo suptilnih podela gramatičara, pa sinegdohu — „vrstu metonimije", kako kaže Litre — nećemo smatrati posebnim tropom): kada se vrstama ptica daju imena Pjero, Margo ili Žako, ona se uzimaju iz grupe imena koja predstavljaju svojinu ljudi, i odnos između imena ptica i ljudskih imena predstavlja odnos jednog delà prema celini.

Ova situacija je obrnuto simetrična kada je reč o psima. Oni ne samo da ne obrazuju nezavisno društvo, već kao „domaće" životinje predstavljaju deo ljudskog društva u kome zauzimaju tako skromno mesto da ne bismo ni pomislili da im, kao što to rade neka plemena Australijanaca i američkih Indijanaca, dajemo imena ljudi, bilo da je

reč o osobenim imenima ili rodbinskim nazivima.[81] Baš naprotiv, za njih imamo čitav nih posebnih imena: Azor, Medor, Sultan, Fido, Dijana (ovo poslednje je, svakako, žensko ime, ali se najpre shvata kao mitološko), itd., a to su skoro sve imena iz pozorišta koja obrazuju seriju paralelnu imenima iz običnog života, drugim rečima to su metaforička imena. Prema tome, kada se odnos vrsta (ljudi i životinja) u društvenom pogledu zamišlja kao metaforički, odnos njihovih sistema imena dobija metonimijski karakter; a kada se odnos vrsta zamišlja kao metonimijski, sistemi imena dobijaju metaforički karakter.

Razmotrimo sada slučaj stoke, čiji je društveni položaj metonimijski (ona pripada našem tehno-ekonomskom sistemu), ali se razlikuje od položaja pasa jer se prema stoci otvorenije odnosimo kao prema objektu, dok se prema psu ponašamo kao prema subjektu (što pokazuje kolektivno ime kojim označavamo stoku, sa jedne strane, i zabrana korišćenja psećeg mesa za ishranu u našoj kulturi, sa druge strane; situacija je drukčija u afričkih pastira, koji se prema stoci odnose onako kao što se mi odnosimo prema psima). Međutim, imena koja dajemo stoci ne pripadaju istom redu kao i imena ptica ili pasa; to su uglavnom opisni nazivi kojima se pominje boja krzna, držanje i narav životinja: Rustaud, Rousset, Blanchette, Douce.[82] (Ispor. Levi-Stros 2, str. 280). Ova imena često su metaforička, ali se razlikuju od imena pasa po tome što su ona u stvari epiteti koji potiču iz sintagmatskog lanca, dok imena pasa potiču iz paradigmatske serije; jedna, dakle, više spadaju u pojedinačni govorni čin, a druga u jezički sistem.

Pogledajmo, najzad, imena koja se daju konjima. Ne mislimo da govorimo o običnim konjima koji se, prema klasi kojoj pripada njihov sopstvenik i njegovom zanimanju, mogu staviti uz stoku ili pse, ili nešto dalje od njih, i čije je mesto, zbog brzih tehničkih transformacija koje su udarile pečat našoj eposi, postalo još nesigurnije; želimo da govorimo o trkačkim konjima čiji je sociološki položaj jasno određen u odnosu na slučajeve koje smo već proučili. Ali, pre svega, kako da odredimo taj položaj? Ne možemo da kažemo da trkački konji obrazuju nezavisno društvo kao i ptice, pošto su oni proizvod ljudske

umešnosti i pošto se rađaju i žive kao usamljene jedinke, jedan pored drugoga, u za njih osnovanim ergelama. Ne može se reći ni da pripadaju ljudskom društvu, bilo kao subjekti ili kao objekti; pre bi se moglo reći da oni predstavljaju nedruštveni uslov postojanja jednog posebnog društva, onoga koje živi od hipodroma, ili koje redovno na njih ide. Tim razlikama odgovara jedna druga razlika u sistemu imena, iako ovo poredenje zahteva ovde dve ograde: imena koja se daju trkačkim konjima biraju se po posebnim pravilima, različitim za punokrvna i polukrvna grla; ta imena svedoče o eklekticizmu koji pre spada u naučnu literaturu, nego u usmenu tradiciju. S druge strane, nema sumnje da između imena trkačkih konja i imena ptica, pasa ili stoke, postoji značajna razlika. Ona su strogo individualna pošto je, kao i u Tivi urođenika, isključeno da dva konja nose isto ime; pa iako se i kod njih, kao i kod stoke, imena obrazuju uzimanjem iz sintagmatskog lanca: Okean, Azimut, Opera, Noćurak, Telegraf, Svitac, Orvijetan, Vikend, Lazurit, itd., ipak se ona razlikuju po tome što kod njih nema opisne konotacije: ona se potpuno slobodno obrazuju, pod uslovom da se poštuju zahtevi precizne individuacije, kao i posebna pravila o kojima smo govorili. Prema tome, dok se stoci daju opisna imena koja se stvaraju pomoću raznih reči iz govora, kao imena trkačkih konja služe reči iz tog istog govora koje ih ne opisuju, ili to bar retko čine. Ako imena prvoga tipa liče na nadimke, druga bismo mogli nazvati podimenima, jer u ovoj drugoj oblasti vlada najveća proizvoljnost.

Jednom reči, ptice i psi su pertinentni u odnosu na ljudsko društvo, bilo da ga evociraju sopstvenim društvenim životom (koji ljudi shvataju kao podražavanje svog društvenog života), bilo da se, nemajući svoj društveni život, uklapaju u naš.

Kao i psi, i stoka pripada ljudskom društvu; ali ona mu, ako tako možemo da kažemo, pripada na socijalan način, zato što je skoro na granici predmeta. Najzad, trkački konji obrazuju, kao i ptice, seriju odvojenu od ljudske zajednice, ali ona je, kao što je slučaj sa stokom, lišena prave društvenosti.

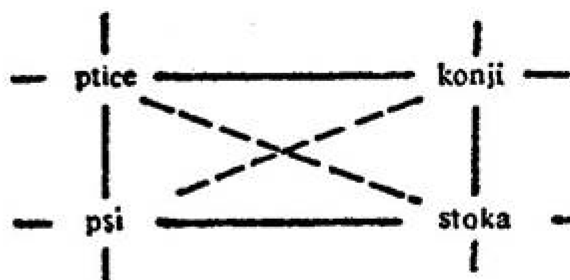
Ako su dakle ptice metaforićka ljudska bića, a psi metonimijska ljudska bića, stoka predstavlja metonimijsko neljudsko biće, a trkački konji metaforićka ljudska bića: stoka je u odnosu kontigviteta samo u

nedostatku sličnosti, a trkački konji su slični samo u nedostatku kontigviteta. Svaka od ove dve kategorije predstavlja „izdubljenu" sliku jedne od drugih dveju kategorija, koje, pak, stoje u obrnuto simetričnom odnosu.

Na planu imena nailazimo na jezički ekvivalenat ovome sistemu psiho-socioloških razlika. Imena ptica i pasa pripadaju jezičkom sistemu. Ali i pored toga što imaju isti, paradigmatski karakter, ona se međusobno razlikuju, jer prva predstavljaju stvarna, a druga konvencionalna imena. Imena ptica su uzeta iz grupe običnih ljuskih imena, čiji su ona deo, dok imena pasa virtuelno reprodukuju jednu skupinu imena koja, sa formalnog gledišta, liče na imena ljudi, iako ih ljudi retko nose.

Imena stoke i konja više pripadaju pojedinačnom govornom činu, jer su i jedna i druga izvučena iz sintagmatskog lanca. Ali imena stoke ostaju najbliže ovom lancu, jer se za njih, kao opisne nazive, jedva može reći da predstavljaju osobena imena. Ime „Blagulja" dajemo kravi za koju se obično kaže da je „pitoma". Imena koja se daju stoci zadržala su se kao svedoci jednog iščezlog govora, i u svakom trenutku mogu da preuzmu u govoru svoju funkciju atributa: čak i kada se govori stoci, zato što se u njoj vidi predmet, ona uvek može biti samo ono o čemu se govori. Imena trkačkih konja prisutna su „u govoru" na drugi način: ona nisu „još u govoru", već su „napravljena pomoću govora". Da bismo našli imena za te konje, potrebno je da raskinemo sintagmatski lanac i njegove diskretne jedinice preobrazimo u osobena imena čija će upotreba u govoru biti moguća samo ukoliko kontekst otklanja svaku dvosmislenost. Razlika potiče otuda što stoka pripada neljudskom delu ljudskoga društva, dok trkački konji (koji objektivno spadaju u istu kategoriju) pružaju pre svega sliku jednog antidruštva jednom uskom društvu koje postoji samo zahvaljujući njima. Od svih sistema imenovanja, sistem koji se primenjuje na njih nečovečan je na najotvoreniji način, a isto tako je i najvarvarskija ona tehnika rušenja jezika koja je upotrebljena da bi se on izgradio.

Na kraju se dobija jedan sistem sa tri dimenzije:



Na horizontalnom planu, gornja linija odgovara metaforičkom odnosu, koji može biti pozitivan ili negativan: odnosu između ljudskog i životinjskog (ptičjeg) društva,, ili između ljudskog društva i antidruštva konja; donja linija odgovara metonimijskom odnosu između ljudskog društva, s jedne strane, i pasa i stoke — koji su, kao subjekti ili objekti, njegovi članovi —, s druge strane.

Na vertikalnom planu, leva kolona povezuje ptice i pse, koji su prema društvenom životu bilo u metaforičkom, bilo u metonimijskom odnosu. Desna kolona povezuje konje i stoku, koji nemaju nikakve veze sa društvenim životom, iako stoka predstavlja njegov deo (metonimija), a trkački konji pokazuju u odnosu na njega negativnu sličnost (metafora).

Najzad, treba dodati i dve dijagonalne ose, pošto se imena ptica i stoke obrazuju pomoću metonimijskog uzimanja reči (bilo iz neke paradigmatske skupine, ili iz sintagmatskog lanca), dok imena pasa i konja nastaju metaforičkim reprodukovanjem (bilo neke paradigmatske skupine, ili sintagmatskog lanca). Pred sobom, znači, imamo jedan koherentan sistem.

*

Značaj koji po našem mišljenju imaju ovi običaji nije posledica samo sistemskih odnosa koji ih povezuju.[83] Iako uzeti iz naše civilizacije, u kojoj zauzimaju skromno mesto, oni nam omogućavaju da potpuno shvatimo različite običaje kojima društva što ih se pridržavaju pripisuju ogroman značaj. Pažnja poklonjena izvesnim vidovima naših običaja, koje će neki smatrati beznačajnim, ima dakle

dvostruko opravdanje: pre svega, nadamo se da ćemo na taj način doći do opštije i jasnije ideje o prirodi osobenih imena; zatim, što je osobito važno, to nas navodi da se zapitamo koji su skriveni razlozi radoznalosti etnografa: zar opčinjavajuća moć nekih običaja, koji su prividno vrlo različiti od naših, i naša protivrečna osećanja u vezi sa njima — čas nam se čine bliski, a čas neobični — nisu posledica toga što su ti običaji mnogo bliži nego što to izgleda našim sopstvenim običajima, čiju nam zagonetnu sliku oni pružaju, sliku koju tek treba odgonetnuti? U svakom slučaju, to potvrđuje poređenje upravo analiziranih činjenica sa nekim vidovima sistema imena u Tivija, koji smo privremeno bili ostavili po strani.

Sećamo se da Tivi upotrebljavaju ogroman broj osobenih imena: pre svega zato što svaka osoba ima više imena; zatim zato što sva ta imena moraju biti različita; i najzad, zato što svako preudavanje (a videli smo da su ona česta) povlači za sobom davanje novih imena svoj deci koju je žena izrodila, i zato što posle smrti jedne osobe postaje zabranjena upotreba ne samo njenih imena, već i svih onih koja je ta osoba u toku svoga života dala drugima.[84] Kako pod takvim okolnostima Tivi uspevaju da neprestano stvaraju nova imena?

Tu treba razlikovati nekoliko slučajeva. Pokojnikov sin može ponovo da pusti u opticaj jedno osobeno ime ako odluči da ga uzme posle određenog perioda u kome je njegova upotreba bila zabranjena. Tako mnoga imena stoje u rezervi, stvarajući neku vrstu onomastičke ušteđevine kojom je dopušteno služiti se. Ipak, ako pretpostavimo da su natalitet i mortalitet ustaljeni, možemo predvideti da će se zbog dugog trajanja zabrane ušteđevina redovno smanjivati, sem ako iznenadni poremećaj demografske ravnoteže ne dovede do izravnanja. Dotični sistem mora se, prema tome, služiti i drugim postupcima.

I zaista, njih ima više; glavni postupak je rezultat proširivanja zabrane sa osobenih na zajednička imena onda kada među njima postoji fonetska sličnost. Međutim, ta zajednička imena, iako više ne služe u običnom govoru, ipak nisu potpuno uništena: ona prelaze u sakralni jezik namenjen isključivo ritualu i u njemu postepeno gube svoje značenje, pošto je sakralni jezik po definiciji nerazumljiv za

neupućene, a čak i za upućene delimično oslobođen funkcije označavanja. Međutim, sakralne reči čiji se smisao izgubio mogu poslužiti za stvaranje osobenih imena na taj način što im se dodaje sufiks. Tako, na primer, reč matirandjingli iz sakralnog jezika, čiji je smisao nejasan, postaje osobeno ime Materandjingimirli. Ovaj postupak sistematski se upotrebljava pa je jedan etnolog smeo da napiše da se sakralni jezik sastoji pre svega od reči koje su postale zabranjene, pukimani, zbog toga što je u običnom jeziku došlo do velikog broja zabrana vezanih za imena umrlih. Sakralni jezik, pak, ne podleže tim zabranama (Hart).

Ove činjenice su značajne sa dva gledišta. Pre svega, jasno je da je ovaj komplikovani sistem potpuno koherentan: zabrana se sa osobenih prenosi na zajednička imena, a ona, izbačena iz običnog govora, prelaze u sakralni jezik, koji, zauzvrat, omogućava stvaranje osobenih imena. Ovo kružno kretanje održava, ako tako možemo da kažemo, dvojako pulsiranje: osobena imena, prvobitno bez značenja, dobijaju izvesno značenje onda kada postanu zajednička, a ova gube svoj smisao prelazeći u sakralni jezik, što im omogućava da ponovo postanu osobena imena. Ovaj sistem funkcioniše, dakle, pomoću naizmeničnog oduzimanja i davanja semantičkog naboja, od zajedničkih do osobenih imena, i od profanog do sakralnog jezika. Najzad, utrošena energija potiče iz običnog govora, koji novim rečima, potrebnim za sporazumevanje, odmah zamenjuje izgubljene reči. Ovaj primer odlično pokazuje da su navedena tumačenja etnologa ili urođenika za objašnjavanje zabrane upotrebe imena mrtvih od drugostepenog značaja. Jer, tako dobro uređen sistem nije mogao nastati iz straha od utvara. Pr e će biti tačno tvrđenje da se tek docnije nakalemio na njega.

Ovo će izgledati još izvesnije ako zapazimo da na ljudskom planu postoje upadljive analogije između sistema Tivi urođenika i sistema koji smo otkrili u sopstvenom društvu (analizirajući razne načine davanja imena životinjama), u kome — da li je potrebno da to kažemo? — strah od mrtvih nema nikakvog udela. U Tivija, takođe, taj sistem počiva na nekoj vrsti arbitraže, izvršene pomoću osobenih imena, između sintagmatskog lanca (kome pripada obični govor) i paradigmatske skupine (kojoj pripada sakralni jezik čije je to bitno

obeležje, pošto reči u njemu, gubeći svoje značenje, polako postaju nesposobne da obrazuju sintagmatski lanac). Pored toga, osobena imena su metaforički povezana sa zajedničkim imenicama zbog uticaja pozitivne fonetske sličnosti, dok su sakralne reči metonimijski povezane sa osobenim imenima (kao sredstva ili ciljevi) zbog uticaja negativne sličnosti, koja se zasniva na odsustvu ili siromaštvu semantičke sadržine.

Čak i ako, na najopštijem nivou, sistem Tivija definišemo kao sistem zasnovan na razmeni reči između običnog i sakralnog jezika posredstvom osobenih imena, on osvetljava fenomene čijem smo proučavanju mogli da pristupimo samo polazeći od sporednih vidova naše kulture. Sada bolje razumemo zašto nazivi iz jednog dvostruko „sakralnog" jezika (on je dvostruko „sakralan" zato što je latinski i naučni), kao što je naziv Brassica rapa, mogu imati karakter osobenih imena; a oni taj karakter imaju ne zato što nemaju nikakvo značenje — što je Gardner želeo da dokaže, a Hart bio spreman da prihvati — već zato što, uprkos onome što izgleda, pripadaju jednom globalnom sistemu u kome se značenje nikada potpuno ne gubi: inače sakralni jezik Tivija ne bi bio jezik, već mešavina pokreta usana. Ne možemo, dakle, sumnjati u to da sakralni jezik, čak i ako je nejasan, zadržava vokaciju označavanja. O to me vidu ovoga problema opet ćemo govoriti na drugom mestu.

Sada treba da ukažemo na jedan drugi tip „sakralnog" jezika kojim se mi, kao i Tivi, služimo za unošenje osobenih imena u običan govor, zadržavajući pravo da osobena imena pretvaramo u zajednička imena iz odgovarajuće oblasti. Kao što smo već napomenuli, mi uzimamo imena cveća i ona postaju osobena imena naših kćeri, ali ne zadržavamo se na tome, pošto i maštoviti baštovani daju novim vrstama cveća osobena imena ljudi. E, ta razmena ima vrlo značajne odlike: imena koja uzimamo od cveća i dajemo ljudima (poglavito osobama ženskog pola), predstavljaju zajednička imena koja pripadaju običnom govoru (u krajnjem slučaju, žena se može zvati Roza, ali sigurno ne Rosa centifolia); ali imena koja, zauzvrat, dajemo vrstama cveća potiču iz „sakralnog" jezika, zato što uz patronim ili ime stoji i neka titula koja im daje neko tajanstveno dostojanstvo. Nekom novom cvetu obično se ne daje ime „Elizabet", „Dumer " ili „Brižit", već

„Kvin-Elizabet", „Predsednik-Pol-Dumer", Gospođa-Brižit-Bardo".[85] Osim toga, prilikom davanja imena ne vodi se računa o polu cveta kome se daje ime (u datom slučaju o gramatičkom rodu imena cveta); ruži ili gladioli[86] može se dati i ime žene i ime muškarca, što podseća na jedno pravilo davanja „pupčanog imena" u Vik Munkana.[87]

Ovi običaji, dakle, očigledno pripadaju istoj grupi kao i običaji o kojima smo već govorili, bilo da potiču iz naše kulture ili iz kulture australijskih urođenika; u njih se, doista, zapaža ista ekvivalentnost između metonimijske i metaforičke veze, za koju smo odmah stekli utisak da u njih igra ulogu zajedničkog imenitelja. Imena koja su uzeta od cveća da bi se od njih napravila osobena imena imaju vrednost metafore: lepa kao ruža, skromna kao ljubičica, itd. Ali imena iz „sakralnih" jezika koja su data u zamenu imaju vrednost metonimije, i to na dva načina: Brassica rapa oduzima kelerabi njenu samodovoljnost i pravi od nje vrstu jednoga roda, deo celine. Ime Carica-Evgenija, dato novom varijetetu jednog cveta, dovodi do obrnuto simetrične transformacije, zato što se ona zapaža na nivou označitelja, umesto na nivou označenog: ovoga puta cvet se određuje pomoću delà jedne celine; ne bilo koje, već jedne određene Evgenije; ne Evgenije de Montiho pre venčanja, već posle; ne neke biološke jedinke, već ličnosti sa određenom društvenom ulogom, itd.[88] Jedan tip „sakralnog" imena jeste, dakle, „onaj koji metonimiše", dok je drugi „metonimisan", i ta suprotnost važi za slučajeve koje smo već ispitali. Pomenuli smo da ljudi uzimaju imena cveća, ali da, zauzvrat, daju neka svoja imena pticama; ova imena takođe spadaju u „ona koja metonimišu", zato što su to najčešće deminutivi iz narodnog govora, i što se ptičja zajednica (za razliku od zajednice cveća) kao celina smatra ekvivalentnom nekoj skromnoj i dobroćudnoj podgrupi ljudskog društva. Isto tako, rado bismo rekli da metaforička imena, koja se daju psima i stoci, stavljaju ulogu tropa u prvom slučaju na nivo označitelja, a u drugom na nivo označenog.

Ma kako, dakle, izgledali sistematski svi ovde razmotreni postupci

imenovanja, oni postavljaju jedan problem: međusobno povezani odnosima transformacije, ti ekvivalentni postupci primenjuju se na nivoima različite opštosti. Ljudska imena koja se daju pticama označavaju bilo koju jedinku određene vrste: sve svrake se zovu Margo. Ali imena cveća kao što su Kvin-Elizabet, Carica-Evgenija, itd. označavaju samo određeni varijetet ili podvarijetet. Još ograničenija je primena imena koja se daju psima i stoci: za njihove sopstvenike ona označavaju samo jednu životinju, iako, u stvari, više njih može imati isto ime: ne zove se samo jedan pas Medor. Jedino trkački konji i druge rasne životinje imaju apsolutno individualizovana imena: za 26 godina, koliko traje alfabetski ciklus, posle konja koji je dobio ime Orviétan III, nijedan drugi nije imao, nema i neće imati isto ime.

Već to je, po našem mišljenju, najasniji dokaz koji bi se mogao poželeti u prilog tvrđenju da, pošto osobena imena i imena vrsta spadaju u istu grupu, ne postoji nikakva bitna razlika između ta dva tipa imena. Tačnije rečeno, uzrok te razlike nije u njihovoj jezičkoj prirodi, već u načinu na koji svaka kultura razlaže stvarnost, i u promenljivim granicama što ih ona, u zavisnosti od problema koje postavlja (a oni mogu biti različiti u svakoj društvenoj zajednici u okviru društvene grupe), određuje poduhvatu klasifikacije. To znači da na osnovu neke spoljašnje determinisanosti izvestan nivo klasifikacije zahteva nazive koji mogu biti zajednička ili osobena imena, već prema slučaju. Ali mi zbog toga ne prihvatamo Dirkemovu tezu o društvenom poreklu logičke misli. Iako nesumnjivo postoji dijalektički odnos između društvene strukture i sistema kategorija, ipak ovaj drugi nije samo posledica ili rezultat one prve: i jedno i drugo izražavaju, po cenu napornih uzajamnih usklađivanja, neke istorijske i lokalne modalitete odnosa između čoveka i sveta, koji predstavljaju njihov zajednički supstrat.

Ove pojedinosti bile su neophodne da bismo na osnovu njih, ne izlažući se opasnosti da budemo pogrešno shvaćeni, istakli u isti mah sociološki i relativni karakter pojma vrste i pojma jedinke. Sa biološkog stanovišta, ljudi iste rase (pretpostavimo da ta reč ima precizno značenje) mogu se uporediti sa cvetovima koji pupe, cvetaju i venu na istom drvetu: sve su to primerci jednog varijeteta ili podvarijeteta; isto tako, svi pripadnici vrste Homo sapiens mogu se logički uporediti sa

pripadnicima bilo koje životinjske ili biljne vrste. Međutim, društveni život dovodi do neobične transformacije u tom sistemu, jer podstiče svaku biološku jedinku da razvije svoju ličnost, a to je pojam koji više ne upućuje na određeni primerak u okviru varijeteta, već pre na tip varijeteta ili vrste koji verovatno ne postoji u prirodi (iako tropska sredina, ponekad, pokazuje težnju da ga nagovesti), i koji bi se mogao nazvati „monoindividualnim". Sa smrću neke ugledne ličnosti iščezava jedna sinteza ideja i ponašanja, isto tako jedinstvena i nezamenljiva kao i sinteza koju neka biljna vrsta vrši polazeći od elemenata koje koriste sve biljne vrste. Gubitak bliskog srodnika ili ličnosti poznate u javnosti — političara, pisca ili umetnika — isto toliko je nenadoknadiv onda kada nas lično pogađa, kao i gubitak koji bismo osetili lišavajući se zauvek jednog mirisa, kao kad bi, na primer, Rosa centifolia iščezla. Sa tog gledišta, ne bi bilo pogrešno reći da se izvesni oblici razvrstavanja, koji su proizvoljno izdvojeni pod etiketom totemizma, svuda upotrebljavaju: kod nas se taj „totemizam" samo humanizovao. Sve se događa tako kao da u našoj civilizaciji totem svakog pojedinca predstavlja njegova vlastita ličnost: ona je označitelj njegovog označenog bića.

Pošto pripadaju paradigmatskoj[89] skupini, osobena imena predstavljaju, dakle, rese jednog opšteg klasifikacionog sistema, jer su u isto vreme i njegov produžetak i njegova granica. Kad ona izađu na pozornicu, zavesa se diže i počinje poslednji čin logičke predstave. Ali trajanje komada i broj činova su civilizacijske, a ne jezičke činjenice. Više ili manje „osoben" karakter imena ne može se odrediti njihovim unutrašnjim svojstvima, niti samo njihovim poređenjem sa drugim rečima u jeziku: on zavisi od trenutka u kome svako društvo izjavi da je klasifikovanje privelo kraju. Reći da se jedna reč oseća kao osobeno ime, znači reći da se ona nalazi na nivou iz koga se ne zahteva nikakva klasifikacija, ne apsolutno, već u okviru određenog kulturnog sistema. Osobeno ime uvek ostaje na onoj strani na kojoj se vrši klasifikacija.

U svakom sistemu, prema tome, osobena imena predstavljaju kvanta značenja, ispod kojih se još samo pokazuje. Tako dolazimo do samog korena paralelnih grešaka koje su Pers i Rasel počinili, prvi —

definišući osobeno ime kao „indeks", a drugi verujući da je otkrio logički model osobenog imena u pokaznoj zamenici. To, zaista, znači pretpostavljati da se sâm čin imenovanja vrši u jednom kontinuumu u kome bi se neosetno vršio prelaz sa čina označavanja na čin pokazivanja. Mi se, pak, nadamo da smo dokazali da je taj prelaz diskontinuiran, iako svaka kultura drukčije utvrđuje njihove granice. Prirodne nauke postavljaju svoje granice na nivo vrste, varijeteta ili podvarijeteta, već prema slučaju. One će, prema tome, reči različite opštosti uvek shvatati kao osobena imena. Ali mudrac kod urođenika — a ponekad i naučnik — koji se takođe služi tim načinima klasifikacije, proširuje pomoću njih iste mentalne operacije čak na pojedinačne članove društvene grupe, ili, tačnije rečeno, na posebna mesta koja jedinke — od kojih svaka obrazuje jedan podrazred — mogu zauzimati istovremeno, ili jedna za drugom. Sa formalnog gledišta, ne postoji suštinska razlika između zoologa botaničara koji nedavno pronađenoj biljci daju mesto Elephantopus spicatus Aubl., koje joj je čuvao ovaj sistem (ipak, ona nije bila unapred u njega uvršćena), i sveštenika u Omaha Indijanaca koji određuje društvene paradigme jednog novog člana grupe dajući mu slobodno ime: Istrošeno-kopito-starog bizona. I u jednom i u drugom slučaju oni znaju šta rade.

GLAVA OSMA - PRONAĐENO VREME

Kada bacimo opšti pogled na sve načine i postupke čiji smo pregled pre svega dosad hteli da damo, najpre nam pada u oči sistematski karakter odnosa koji ih spajaju. Osim toga, taj sistem odmah pokazuje dve odlike: unutrašnju koherentnost i moć širenja, koja je praktično bezgranična.

Kao što su pokazali svi naši primeri, ta struktura u svim slučajevima počiva na jednoj osi (podesno je zamisliti je kao vertikalnu). Ona spaja opšte sa posebnim, apstraktno sa konkretnim; ali, bilo u jednom, bilo u drugom pravcu, klasifikovanje se uvek može sprovesti do njenog kraja. Kraj se određuje na osnovu jedne implicitne aksiomatike, po kojoj se svako razvrstavanje vrši pomoću parova suprotnosti: razvrstavanje prestaje tek onda kada više nije moguće suprotstavljati. Taj sistem, prema tome, doslovno ne zna za neuspehe. Njegova unutrašnja dinamika slabi uporedo sa odmicanjem klasifikacije duž njene ose, bilo u jednom, bilo u drugom pravcu. A kada on prestane da se širi, tome nije razlog neka nepredviđena prepreka koja proizlazi iz empirijskih svojstava bića ili stvari, ni zaustavljanje njegovog mehanizma: on je prešao put koji je imao da pređe, i potpuno obavio svoj zadatak.

Kada je namera za klasifikovanjem usmerena, ako tako možemo da kažemo, nagore, to jest u pravcu najveće opštosti i krajnje apstraktnosti, nikakva raznovrsnost neće je omesti u primeni jedne sheme koja će podvrgnuti stvarnost nizu postepenih pročišćavanja, i koja će na kraju dovesti, u skladu sa onim što se tim postupkom želelo postići, do jedne proste dvočlane suprotnosti (visok i nizak, leva i desna strana, mir i rat, itd); iz razloga unutrašnje prirode isto toliko je nekorisno koliko i nemoguće nastaviti klasifikovanje. Ista operacija moći će da bude ponovljena na drugim planovima: bilo na planu unutrašnje organizacije društvene grupe, čije pretvaranje u čitavo jedno internacionalno društvo omogućavaju klasifikacije koje se nazivaju totemskim time što primenjuju istu organizacionu shemu na grupe kojih ima sve više; bilo na prostorno-vremenskom planu pomoću mitske geografije, koja, kao što to pokazuje već navedeni mit

Aranda,[90] omogućava organizovanje neiscrpne raznovrsnosti jednoga predela putem uzastopnih svođenja: a ova, opet, dovode do jedne dvočlane suprotnosti (ovde između pravaca i elemenata, pošto se razlika uspostavlja između zemlje i vode).

Ni nadole taj sistem ne zatvara neka spoljašnja granica, pošto mu polazi za rukom da se kvalitativnom raznovrsnošću prirodnih vrsta koristi kao simboličnom gradom jednog poretka, i pošto njegovo napredovanje prema konkretnom, posebnom i individualnom ne zaustavlja čak ni prepreka koju predstavljaju lična imena: čak i osobena imena mogu da posluže kao članovi u jednoj klasifikaciji.

Prema tome, u pitanju je celovit sistem, koji su etnolozi uzalud pokušali da rasparčaju da bi od njegovih parčadi izgradili posebne institucije, među kojima totemizam predstavlja onu najslavniju. Ali na taj način dolazi se samo do paradoksa koji se graniče sa apsurdnošću: tako, na primer, Elkin (4, str. 153—154), u jednom sintetičnom delu koje je inače dostojno divljenja, uzima totemizam kao polaznu tačku svoje analize verske misli i organizacije australijskih urođenika, ali pošto se ubrzo suočio sa njihovim spekulativnim bogatstvom, izbegava tu teškoću otvarajući posebnu rubriku za „klasifikatorski totemizam". On tako proglašava klasifikacije za naročit vid totemizma, dok totemizam, ili ono što se tako naziva ne predstavlja — verujemo da smo to dokazali — čak ni način, već samo jedan vid ili trenutak klasifikacije. Ništa ne znajući o totemizmu (a, bez sumnje, zahvaljujući tom neznanju on nije naseo jednom priviđenju), Kont je bolje nego savremeni etnolozi shvatio ekonomiju i značaj klasifikacionog sistema čiju je važnost u istoriji misli, u nedostatku dokumenata koji bi potvrdili ispravnost njegove teze, ocenio grosso modo:

„Od tog vremena nikada ljudska shvatanja nisu mogla, ni približno u onom stepenu, ponovo da steknu ono bitno obeležje metodskog jedinstva i doktrinarne homogenosti koje je vezano za potpuno normalno stanje našeg uma, i koje je on tada spontano bio stekao..." (Kont, 53. predavanje, str. 58).

Kont, bez sumnje, pripisuje jednom periodu istorije — to jest dobu fetišizma i dobu politeizma — tu „divlju misao" koja za nas ne predstavlja misao divljaka, ni misao prvobitnog ili arhaičnog čovečanstva, već nepripitomljenu misao, različitu od misli negovane ili pripitomljene radi postizanja koristi. Ova druga pojavila se u izvesnim trenucima istorije na izvesnim tačkama zemljine kugle, i prirodno je što je Kont, koji nije raspolagao etnografskim podacima (niti imao etnografsko osećanje, jer se ono može steći samo skupljanjem i obradom podataka te vrste), zapazio onu prvu u njenom retrospektivnom obliku, kao vid duhovne aktivnosti koji je prethodio ovoj drugoj. Danas lakše shvatamo da oba ta načina mišljenja mogu da koegzistiraju i da se uzajamno prožimaju, kao što (bar teorijski) prirodne vrste mogu da koegzistiraju i da se ukrštaju, jedne divlje, a druge u obliku koji je nastao kao posledica zemljoradnje i pripitomljavanja, iako — baš zbog njihovog razvoja i opštih uslova koje on iziskuje — postojanje ovih drugih ugrožava opstanak onih prvih. Ali — žalostilo nas to ili radovalo — još ima oblasti gde su divlja misao, kao i divlje vrste, relativno zaštićene: takav je slučaj sa umetnošću, kojoj naša civilizacija daje status nacionalnog parka, sa svim prednostima i nedostacima koji idu uz jednu tako veštačku formulu; a to je naročito slučaj sa tolikim još neispitanim sektorima društvenog života u kojima zbog ravnodušnosti ili nemoći, a najčešće iz razloga koji još nismo otkrili, divlja misao i dalje cveta.

Izuzetna svojstva te misli koju mi nazivamo divljom, a Kom spontanom, posledica su, pre svega, njenih vrlo ambicioznih namera. Ona teži da u isti mah bude analitička i sintetička, da ide do samoga kraja i u jednom i u drugom pravcu i da, i pored toga, bude sposobna za posredovanje između ta dva pola. Kont je vrlo dobro zapazio njenu usmerenost na analizu:

„I ona praznoverja koja nam danas izgledaju najbesmislenija... prvobitno su imala istinski napredan filosofski karakter, jer su obično snažno podsticala na postojano posmatranje pojava za čije istraživanje, u to doba, nije moglo postojati nikakvo trajno interesovanje." (Isto delo, str. 70).

Pogreška u rasuđivanju koja se javlja u poslednjoj rečenici objašnjava zašto se Kont tako potpuno prebacio u oceni sintetičkog vida te misli: po tom gledištu, urođenicima iz modernog doba, koji robuju „beskrajnoj raznovrsnosti pojava" — što, kako on veruje, potvrđuje njihovo „smišljeno istraživanje" — bila bi nepoznata bilo kakva „nebulozna simbolizacija" (str. 63). Međutim, „smišljeno istraživanje među urođenicima iz modernog doba", kojim se upravo etnografija bavi, pobija pozitivističku predrasudu u obe ove tačke. Ako divlju misao karakterišu u isti mah neutoljiva ambicija za otkrivanjem simbola kakvu čovečanstvo više nikada nije osetilo, krajnje savesna pažnja koja je potpuno usmerena na konkretno, i najzad, implicitno ubedenje da oba ta stava znače u stvari samo jedan stav, nije li tome razlog upravo činjenica da se ona, kako sa teorijskog tako i sa praktičnog stanovišta, oslanja na ono „trajno interesovanje" koje joj je Kont poricao? Ali, kada čovek posmatra, eksperimentiše, razvrstava i spekuliše, na to ga ne podstiču proizvoljna praznoverja, ni ćudi slučaja kojima bi, kako smo videli na početku ove knjige, naivno bilo pripisivati neku ulogu u otkrivanju veština zahvaljujući kojima nastaje civilizacija. [91]

Kad bismo morali da se odlučimo za jedno od ova dva tumačenja, ipak bismo radije izabrali Kontovo, ali pod uslovom da ga najpre oslobodimo paralogizma na kome se zasniva. Za Konta, doista, čitava intelektualna evolucija proizlazi iz „neizbežnog prvobitnog uticaja teološke filosofije", to jest čovekove nemoći da u samom početku, prilikom njihovog tumačenja, ne izjednačava prirodne pojave „sa sopstvenim činovima, a oni su jedini za koje ikada može da poveruje da shvata osnovni način njihovog nastajanja." (Isto delo, predavanje 51J IV, str. 347). Ali kako bi on bio sposoban za to da, istovremenim i obrnutim postupkom, svojim vlastitim činovima ne pripisuje moć i efikasnost koje su slične moći i efikasnosti prirodnih pojava? Taj čovek, koga on eksteriorizuje, može da posluži za uobličavanje jednoga boga samo ako su snage prirode u njemu već interiorizovane. Zabluda Konta i većine njegovih naslednika bila je u tome što su mislili da postoji izvesna verovatnoća da je čovek mogao da naseli prirodu voljama sličnim svojoj, a da pri tom svojim željama ne pripiše izvesna

svojstva te prirode u kojoj se prepoznavao; jer da je čovek pošao samo od osećanja sopstvene nemoći, ono mu nikada ne bi pružilo neko načelo objašnjavanja.

Doista, razlika između praktične akcije, koja postiže konkretne rezultate, i magijske ili ritualne akcije, lišene efikasnosti, nije ona koju verujemo da zapažamo onda kada prvu definišemo kao objektivno, a drugu kao subjektivno usmerenu. To može izgledati tačno ako se stvari posmatraju spolja, ali sa stanovišta delatnog subjekta taj odnos postaje obrnut: praktičnu akciju on shvata kao subjektivnu po svojoj suštini, a centrifugalnu po svojoj usmerenosti, pošto je ona posledica njegovog prodiranja u fizički svet. Magijska operacija, pak, izgleda mu kao dopuna objektivnom poretku sveta: za onoga koji je obavlja ona ima isti karakter nužnosti kao i lanac prirodnih uzroka u koji delatni subjekat veruje da samo ubacuje dopunske beočuge u vidu rituala. On, prema tome, zamišlja da je posmatra spolja, kao da ona ne potiče od njega.

Ovo ispravljanje tradicionalnih perspektiva omogućava odstranjivanje prividnog problema koji se, po mišljenju nekih, javlja zbog „redovnog" pribegavanja varanjima i podvalama u toku magijskih operacija. Jer, ako čitav sistem magije počiva na verovanju da čovek može da utiče na determinizam u prirodi dopunjavajući ga ili menjajući njegov smer, malo je važno da li on to čini u većoj ili manjoj meri: varanje je istovetno sa magijom i, strogo uzev, vrač nikada ne „vara". Između njegove teorije i njegove prakse ne postoji razlika u prirodi, već u stepenu.

Na drugom mestu, tako se razjašnjava problem odnosa između magije i religije, koji je bio povod tolikih sporova. Jer, ako se u izvesnom smislu može reći da religija predstavlja humanizaciju prirodnih zakona, a magija naturalizaciju ljudskih akcija — to jest, postupanje sa izvesnim ljudskim akcijama kao da one predstavljaju sastavni deo fizičkog determinizma —, onda tu nisu u pitanju dve mogućnosti od kojih se jedna mora izabrati, ili etape jedne evolucije. Antropomorfizam prirode (koji je osnova religije) i fiziomorfizam čoveka (pomoću koga definišemo magiju) predstavljaju dve uvek date komponente; menja se samo stepen njihove zastupljenosti. Kao što smo već primetili, svaka od njih sadrži u sebi i onu drugu. Kao što

nema religije bez magije, tako nema ni magije koja ne bi sadržala bar jedno zrno religije. Pojam natprirode postoji samo za jedno čovečanstvo koje samo sebi pripisuje natprirodnu moć i koje, zauzvrat, prirodi pripisuje moć svoje nadljudske prirode.

Prema tome, da bi se shvatila oštoumnost koju takozvani primitivci pokazuju kada posmatraju i tumače prirodne pojave, nepotrebno je pozivati se na sposobnosti iščezle u civilizovanih ljudi, ili na korišćenje čula koja u njih više ne postoje. Američki Indijanac koji prepoznaje trag neke životinje na osnovu neprimetnih znakova, i urođenik iz Australije koji bez oklevanja identifikuje tragove bilo koga pripadnika svoje grupe (Megit), ne postupaju drugačije od nas kada vozimo automobil i, na osnovu jednog jedinog pogleda, neznatne promene u položaju točkova, promene u radu motora, ili čak na osnovu namere koju pretpostavljamo da smo videli u jednom pogledu, procenjujemo kada treba preteći ili izbeći druga kola. Ma kako neprikladno izgledalo, ovo poređenje izvanredno je poučno; jer, s jedne strane, svest da mehanička snaga motora ogromno povećava našu moć i opasnosti kojima se izlažemo povećava u isti mah budnost naših čula, podstiče naše opažanje, daje sigurnost našim sudovima; s druge strane, naša napregnutost — koja je posledica svesti o toj novostečenoj snazi — ogleda se u nizu dijaloga sa drugim vozačima čije se namere, slične našoj, izražavaju znacima koje se upinjemo da odgonetnemo upravo zato što su to znaci koji zahtevaju da budu shvaćeni.

Prema tome, na planu mehaničke civilizacije opet nailazimo na onu uzajamnost perspektiva u kojoj se čovek i svet ogledaju jedan u drugome, i pomoću koje se, kako nam se čini, jedino mogu objasniti svojstva i sposobnosti divlje misli. Jedan posmatrač iz egzotičnih krajeva smatrao bi, bez sumnje, da automobilski saobraćaj u centru jednog velikog grada, ili na nekoj autostradi prevazilazi ljudske moći; i on ih, doista, i premaša, zato što ne suočava ljude, ni prirodne zakone, već sisteme prirodnih sila koje humanizuje vozačeva namera, i ljude koje fizička energija pretvara u prirodne sile zato što oni postaju njeni posrednici. Nije više reč o delovanju nekog agensa na jedan nepokretni objekat, ni o povratnom dejstvu nekog objekta koji je dobio ulogu agensa na lice koje bi se odreklo te uloge u njegovu korist ne tražeći mu nikakvu naknadu, to jest o situacijama gde, na jednoj ili na

drugoj strani, postoji izvesna doza pasivnosti: bića što se nalaze jedno prema drugom sučeljavaju se u isti mah kao subjekti i kao objekti; i u kodu kojim se ona služe, i sama promena odstojanja što ih deli ima snagu neme usrdne molbe.

*

Otuda je razumljivo što za jedno pažljivo i savesno posmatranje, koje je potpuno usmereno na konkretno, sistem simbola predstavlja u isti mah polaznu tačku i krajnji domet. Divlja misao ne razdvaja trenutak u kome se posmatra od trenutka u kome se tumači, kao što ni mi sagovornikove znake ne registrujemo najpre posmatrajući ih, da bismo zatim pokušali da ih shvatimo: on govori i izgovoreni glasovi donose sa sobom svoje značenje. Artikulisani govor razlaže se na delove od kojih svaki ne predstavlja jedan znak, već sredstvo jednoga znaka, to jest distinktivnu jedinicu koju ne može zameniti neka druga jedinica a da se pri tom značenje ne promeni; ona sama, pak, može da nema svojstva tog značenja, koje izražava pridružujući se ili suprotstavljajući se drugim jedinicama.

Ovo shvatanje klasifikacionih sistema kao sistema značenja još bolje će se ispoljiti ako nam se dopusti da ukratko podsetimo na dva tradicionalna problema: na problem odnosa između takozvanog totemizma i obreda žrtvovanja, i problem koji postavlja međusobna sličnost mitova pomoću kojih se objašnjava poreklo klanskih imena u čitavom svetu.

Posle toliko godina, i danas izaziva čuđenje činjenica da su istoričari religija mogli da smatraju da obred žrtvovanja vodi poreklo od totemizma. Čak i kad bismo pristali da totemizmu priznamo neku realnost kako bismo poduprli pomenuto tumačenje, te dve institucije izgledale bi, posle toga, još više različite i nespojive, što je Mos, ne bez oklevanja i žaljenja, često bio primoran da potvrdi.

Mi ne tvrdimo da segmentarna društva, čiji klanovi nose imena životinja ili biljaka, nisu mogla da primenjuju izvesne oblike obreda žrtvovanja: da bismo se uverili u suprotno, dovoljno je navesti prinošenje psa na žrtvu u Irokeza. Ali u njih pas ne služi kao eponim nijednom klanu, pa je, prema tome, žrtveni sistem nezavisan od

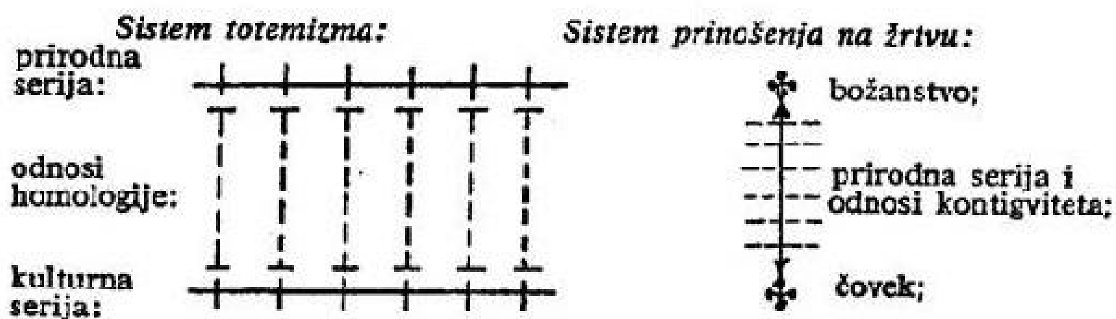
sistema klanskih srodnosti. Međutim, postoji drugi razlog zbog koga se ta dva sistema uzajamno isključuju: ako se prihvati da se u oba slučaja prećutno ili otvoreno priznaje srodnost između jednog čoveka ili jedne grupe ljudi, s jedne, i jedne životinje ili biljke, s druge strane (bilo u svojstvu eponima jedne grupe ljudi, bilo u svojstvu žrtvovane stvari koja zamenjuje čoveka), jasno je da u totemizmu nijedna druga vrsta ili prirodna pojava ne može zameniti taj eponim: nikada se jedna životinja ne može uzeti umesto druge. Ako pripadam klanu medveda, ne mogu pripadati klanu orla, pošto, kao što smo videli, jedinu realnost tog sistema predstavlja splet diferencijalnih razlika između termina, za koje se uzima da su diskontinuirani. Kod obreda žrtvovanja slučaj je obrnut: iako se različite stvari često namenjuju prvenstveno izvesnim božanstvima ili izvesnim oblicima tog obreda, osnovni princip jeste princip zamenjivanja: u nedostatku propisane stvari, bilo koja druga stvar može je zameniti samo ako je i dalje prisutna namera, koja je jedino važna, i mada sama revnost može da se menja. Obred žrtvovanja, dakle, spada u carstvo kontinuiteta:

„Kada žrtvu zamenjuje jedan krastavac, Nueri govore o njemu kao da je on vô i, izražavajući se na taj način, idu malo dalje od prostog tvrđenja da krastavac zamenjuje vola. Naravno, oni ne tvrde da su krastavci volovi, i kada se pozivaju kao na vola na određeni krastavac koji treba da bude prinesen na žrtvu, oni samo kažu da se u tom posebnom kontekstu on može izjednačiti sa volom; oni i postupaju sledstveno tome, obavljajući svaki ritual prinošenja na žrtvu, koliko god je to moguće, onako kao kad je žrtva koja se prinosi vô. Ta sličnost je pojmovna, a ne perceptivna; reč „je" zasniva se na jednoj kvalitativnoj analogiji koja ne izražava simetriju: jedan krastavac je vô, ali jedan vô nije krastavac." (Evenz-Pričed 2, str. 128).

Prema tome, postoje dve bitne razlike između sistema totemizma i sistema prinošenja na žrtvu: prvi je kvantifikovan, dok drugi sistem dopušta neprekidno prelaženje sa jednog svog člana na drugi: kao žrtva koja se prinosi, krastavac je ravan jajetu, jaje piletu, pile kokoški, kokoška kozi, koza volu; s druge strane, ta gradacija vrši se u određenom smeru: kad nema vola, na žrtvu se prinosi krastavac, ali

obrnut slučaj bio bi besmislen. Nasuprot tome, u totemizmu ili u onome što se tako naziva, odnosi su uvek reversibilni: u jednom sistemu klanskih imena u kome bi se obojica nalazili, vo bi zaista imao istu vrednost kao i krastavac u tom smislu što ih je nemoguće pobrkati, i što su oni podjednako podesni da izraze diferencijalni razmak između dveju grupa koje označavaju. Ali tu ulogu oni mogu da igraju samo zato što ih totemizam (nasuprot prinošenju na žrtvu) proglašava različitim, što znači da jedan drugoga ne mogu zamenjivati.

Ako sada želimo da otkrijemo dublji razlog tih razlika, naći ćemo ga u posebnim ulogama koje svaki sistem dodeljuje prirodnim vrstama. Totemizam počiva na postuliranoj homologiji između dveju paralelnih serija — serije prirodnih vrsta i serije društvenih grupa — čiji parovi odgovarajućih članova (to ne treba da gubimo iz vida) nisu međusobno slični; samo je opšti odnos između tih serija homomorfan, to jest on predstavlja formalnu korelaciju između dva sistema razlika od kojih svaki obrazuje jedan pol suprotnosti. U obredu žrtvovanja serija prirodnih vrsta (koja je sada kontinuirana, a ne diskontinuirana, usmerena, a ne reversibilna) igra ulogu posrednika između dva člana koji se nalaze na suprotnim polovima, od kojih je jedan onaj što prinosi žrtvu, a drugi božanstvo, i između kojih na početku ne postoji homologija, pa čak ni bilo kakav odnos: jer cilj obreda žrtvovanja upravo i jeste uspostavljanje odnosa ne sličnosti, već kontigviteta pomoću serije uzastopnih izjednačavanja koja mogu da se vrše u oba smera, u zavisnosti od toga da li obred žrtvovanja predstavlja čin ispaštanja, ili ritual sjedinjavanja bilo onoga koji prinosi žrtvu sa žrecom, žreca sa žrtvom, i sakralizovane žrtve sa božanstvom; bilo u obrnutom smeru.



To nije sve. Pošto je putem sakralizacije žrtve uspostavljen odnos između čoveka i božanstva, prinošenjem na žrtvu on se raskida, jer se ta ista žrtva uništava. Tako čovek dovodi do prekida tog odnosa, a kako je on prethodno bio uspostavio vezu između ljudskog i božanskog rezervoara, ovaj poslednji moraće automatski da popuni tu prazninu, oslobađajući očekivano dobročinstvo. Shema obreda žrtvovanja izgleda ovako: jedna ireversibilna operacija (uništavanje žtrve) treba da izazove na jednom drugom planu jednu takođe ireversibilnu operaciju (darivanje božanske milosti) do koje mora doći zbog prethodnog spajanja dva „suda" na različitom nivou.

Vidimo, dakle, da je obred žrtvovanja apsolutni ili ekstremni čin koji se vrši nad predmetom koji služi kao posrednik. Sa ovoga stanovišta, on podseća (iako im se u isti mah i suprotstavlja) na rituale nazvane „obesvećujućim", kao što su rodoskvrnjenje, skotološtvo, itd., a to su u stvari posrednički činovi koji se obavljaju nad najudaljenijim predmetima; to smo dokazali u jednoj od prethodnih glava povodom jednog lakšeg obesvećenja: pojavljivanja žene sa menstruacijom za vreme trajanja rituala lova na orlove u Indijanaca Hidaca.[92] Obredom žrtvovanja teži se uspostaviti željena tesna veza između dve oblasti koje su, na početku, bile razdvojene: kao što sama ta reč vrlo dobro kaže, cilj prinošenja na žrtvu je da postigne da jedno daleko božanstvo ispuni ljudske želje. Veruje se da će mu to poći za rukom na taj način što će najpre povezati te dve oblasti pomoću sakralizovane žrtve (ona predstavlja neodređen predmet koji sadrži nešto i iz prve i iz druge oblasti), a zatim ukinuti član pomoću koga se

uspostavlja veza: obred žrtvovanja prouzrokuje tako odsustvo kontigviteta i, intencionalnošću molitve, dovodi (ili veruje da dovodi) do pojavljivanja kontinuiteta koji služi kao naknada za njega na planu na kome je prvobitna praznina (koju je osećala osoba što prinosi žrtvu) unapred i kao isprekidanim crticama označavala božanstvu put kojim treba da ide.

Prema tome, nije dovoljno što se u australijskim ritualima posvećenim povećavanju plodnosti, poznatim pod imenom intišijuma, ponekad zapaža korišćenje mesa totemske životinje da bi se ono proglasilo prvobitnim oblikom obreda žrtvovanja, ili čak jednim njegovim nepravilnim oblikom: ta je sličnost isto toliko površna kao i ona što bi dovela do izjednačavanja kita sa ribom. Uostalom, ti povećavanju plodnosti posvećeni rituali nisu redovno vezani za klasifikacije koje se nazivaju totemskim; čak i u Australiji, oni ih ne prate uvek, a u čitavom svetu poznati su brojni primeri rituala posvećenih povećavanju plodnosti koje ne prati „totemizam", i „totemizma" koji ne prate rituali posvećeni povećavanju plodnosti.

Treba još istaći da se struktura rituala tipa intišijuma i implicitni pojmovi na kojima ti rituali počivaju veoma razlikuju od onih koje smo otkrili u prinošenju na žrtvu. U zajednicama gde postoje rituali tipa intišijuma, proizvođenje (magijsko) i korišćenje (stvarno) prirodnih vrsta normalno su razdvojeni zbog istovetnosti koja se postulira između svake grupe ljudi i jedne totemske vrste, i razlike koja se obznanjuje ili ustanovljava, s jedne strane, među društvenim grupama, a, s druge, među prirodnim vrstama. Uloga intišijume je, dakle, u tome da povremeno i samo za trenutak ponovo uspostavi odnos kontigviteta između proizvodnje i potrošnje: kao da je potrebno da se, s vremena na vreme, ljudske grupe i prirodne vrste prebroje dve po dve i po parovima saveznika pre nego što svaka od njih zauzme u igri mesto koje joj pripada: vrste da bi ishranjivale te ljude koji ih ne „proizvode", a ljudi da bi „proizvodili" te vrste čiju upotrebu u ishrani sebi zabranjuju. U intišijumi, prema tome, ljudi za trenutak dokazuju svoju suštastvenu istovetnost sa svojim odgovarajućim totemskim vrstama pomoću dvojakog pravila da svaka grupa proizvodi ono što troši i troši ono što proizvodi, i da su te stvari iste za svaku grupu, a različite za sve grupe; zahvaljujući tome neće postojati opasnost da

normalno funkcionisanje uzajamnosti dovede do brkanja osnovnih definicija koje povremeno treba da budu ponavljane. Ako prirodnu seriju označimo velikim slovima, a društvenu seriju malim,

A	B	C	D	E	. . . . .N
a	b	c	d	e	. . . . .n

intišijuma podseća na srodnost između A i a, B i b, C i c, N i n, svedočeći da je, ako u normalnim životnim uslovima grupa b unosi u sebe sa hranom vrste B, C, D, E.. Ni tako dalje, tu u pitanju razmena između društvenih grupa i arbitraža između sličnosti i kontigviteta, a ne zamenjivanje jedne sličnosti drugom, ili jednog kontigviteta drugim. [93] U obredu žrtvovanja pribegava se poredenju kao sredstvu za otklanjanje razlika i zato da bi se uspostavio odnos kontigviteta: obedi koji se nazivaju totemskim obedima uspostavljaju odnos kontigviteta, ali samo zato da bi omogućili poredenje od koga se očekuje da će potvrditi razlike.

Ta dva sistema suprotstavljaju se, dakle, jedan drugom svojom orijentacijom, metonimijskom u jednom, a metaforičkom u drugom slučaju. Ali ta antisimetrija još ih ostavlja na istom planu, dok se oni, sa epistemološkog stanovišta, stvarno nalaze na različitim planovima.

Totemske klasifikacije imaju dvojaku objektivnu osnovu: prirodne vrste stvarno postoje, i to u vidu diskontinuirane serije; isto tako postoje i društveni odsečci. Totemizam ili ono što se smatra totemizmom ograničava se na zamišljanje homologije strukture između te dve serije, što je potpuno opravdana hipoteza posto su društveni odsečci ustanovljeni, i pošto svako društvo ima moć da tu hipotezu učini prihvatljivom prilagođavajući joj svoja pravila i svoje predstave. Nasuprot tome, sistem prinošenja na žrtvu upliće tu i jedan nepostojeći član—božanstvo, i usvaja jedno objektivno pogrešno shvatanje prirodne serije, pošto smo videli da je zamišlja kao kontinuiranu. Prema tome, da bismo izrazili nepodudarnost između totemizma i prinošenja na žrtvu nije dovoljno reći da prvi predstavlja sistem referencija, a drugi sistem raznih operacija; da jedan izgrađuje

jednu shemu tumačenja, dok drugi predlaže (ili misli da predlaže) jednu tehniku za postizanje izvesnih rezultata: jedan je stvaran, a drugi lažan. Tačnije rečeno, klasifikacioni sistemi operišu na nivou jezika: to su uspešnije ili manje uspešno sačinjeni kodovi čiji je zadatak da uvek izražavaju razna značenja, dok sistem žrtvenog obreda predstavlja naročiti govor, koji je lišen zdravog razuma, iako se često izgovara.

*

U jednom drugom delu ukratko smo se osvrnuli na mitove o poreklu institucija koje nazivamo totemskim, i pokazali da se, čak i onda kada su oni nastali u udaljenim oblastima, i uprkos različitim temama, iz njih mogu izvući isti zaključci, to jest: 1. da te institucije počivaju na jednoj globalnoj korespondenciji između dve serije, a ne na posebnim korespondencijama njihovih članova; 2. da je ta korespondencija metaforička, a ne metonimijska; 3. najzad, da ona postaje očigledna tek pošto se svaka serija prethodno osiromaši izostavljanjem izvesnih njenih delova, tako da se njihov unutrašnji diskontinuitet jasno zapaža. (Levi-Stros 6, str. 27—8, i 36—7).

Svojom preciznošću i bogatstvom (koji su utoliko upečatljiviji što poznajemo samo skraćene i osakaćene verzije analiziranih mitova), [94] ova pouka oštro odudara od beznačajnih mitova koji objašnjavaju nastanak imena svojstvenih svakom klanu. Svuda u svetu oni su slični, a naročito po svojoj oskudnosti. U Australiji, svakako, postoje složeni mitovi na koje se može primeniti semantička analiza koja bi pošla od analize koju smo primenili na mitove iz drugih oblasti (Stener 2). Međutim, stručnjaci za taj kontinent navikli su da skupljaju mitove u kojima se na osnovu običnog konstatovanja totemskoj grupi pripisuje predak koji je bio pola čovek pola životinja: mit beleži da se taj predak pojavio na određenom mestu, da je prevalio određeni put, izvršio ovde-onde neke radnje što ga prikazuju kao tvorca neravnina na dotičnom zemljištu, koje se još mogu videti, najzad, da se zaustavio ili da je iščezao na jednom određenom mestu. Prema tome, taj mit se, strogo uzevši, svodi na opis jedne maršrute i ne dodaje ništa, ili skoro

ništa, značajnim pojavama koje se na njemu zasnivaju, to jest činjenici da jedan put, izvori, šumarci ili stene duž njega imaju za jednu grupu ljudi sakralnu vrednost i da ta grupa proglašava svoju srodnost sa ovom ili onom prirodnom vrstom: gusenicom, nojem ili kengurom.

Bez sumnje, isključivo služenje pidgin-omdugo je primoravalo ispitivače da se, kao što je to istakao T. Dž. H. Strelou, zadovoljavaju verzijama mitova koje su bile koliko kratke toliko i besmislene. Ali, pored toga što danas raspolažemo mnogobrojnim tekstovima sa naporednim prevodima i adaptacijama koje su izvršili stručnjaci, u drugim oblastima sveta, gde su jezičke prepreke bile brže savladane, nailazimo na mitove potpuno istoga tipa. Ovde ćemo se ograničiti na tri primera, sva tri iz Amerike, od kojih prva dva potiču iz Sjedinjenih Država (prvi sa severa, a drugi sa juga), a treći iz središnog delà Brazila.

Da bi objasnili poreklo svojih klanskih imena, Menomini kažu da se medved, kada je dobio ljudski lik, nastanio sa svojom ženom nedaleko od ušća reke Menomini, gde su njih dvoje lovili jesetru, jedinu svoju hranu (klanovi medveda i jesetre pripadaju istoj fratriji). Jednoga dana tri grom-ptice sletele su na greben na jezeru Vinebago, na mestu zvanom Dno-Jezera. Pošto su se pretvorile u ljude, one su otišle u posetu medvedima i složile se sa njima da pozovu više životinja čije se mesto rođenja ili boravka tačno navodi u mitu. Svi su krenuli na put. Kad su dospeli do Grin Beja, na jezeru Mičigen, jedan predusretljivi talas preneo je na drugu obalu vuka koji nije znao da pliva. U znak zahvalnosti on je uzeo talas kao jedan od totema svoga klana. Sličan događaj za koji se kaže da se desio blizu Mekinoa, takođe na jezeru Mičigen, doveo je do udruživanja mrkog medveda i golovratog orla. Takođe zbog slučajnih susreta i učinjenih usluga bile su uspostavljene veze između drugih klanova: severnog jelena, ždrala, psa, jelena, dabra, itd. (Hofman, Skiner I).

Ako klan divlje slačice u Hopi Indijanaca nosi to ime, i u isti mah imena hrasta, divljeg petla i ratnika, to dolazi otuda što su oni u toku jedne legendarne seobe pokušali da zaustave plakanje jednog deteta, pruživši mu lišće slačice i jednu hrastovu granu koje su, putujući, bili ubrali i posekli; posle toga naišli su na petla, a zatim na ratnika. Klan jazavca i leptira nazvan je tako zato što su njegovi preci poveli sa

sobom jednog čoveka-jazavca koga su upoznali malo pre nego što su uhvatili jednog leptira da bi zabavili jedno dete; ali to dete bilo je bolesno i Jazavac ga je izlečio lekovitim travama. Preci klana pitomog zeca i duvana našli su tu biljku i sreli tu životinju, a preci klana Patki uzeli su, sećajući se teškoća na putu, imena jezera, oblaka, kiše, snega i magle. Negde između današnjeg Feniksa (Arizona) i Malog Kolorada preci klana medveda otkrili su kostur jednog medveda, i otuda potiče njihovo ime; ali jedna druga grupa našla je njegovu kožu sa koje su sitni glodari bili skinuli dlaku da bi je upotrebili kao prostirku u svojoj jazbini. Od te kože oni su napravili remenove, i otada su klan medveda i klan remenova udruženi; treća grupa uzela je ime glodara i udružila se sa prethodnim klanovima. (Vout 4, Parsonz).

Pređimo sada na Južnu Ameriku. Urođenici Bororo pričaju da sunce i mesec pripadaju klanu Badedgeba iz polovine Cera zbog svađe između oca i sina koji su hteli da prisvoje imena tih nebeskih tela. Nađeno je poravnanje posle koga je otac zadržao imena Sunce i Put-Sunca. Duvan pripada klanu Paive, zato što je jedan Indijanac iz toga klana slučajno otkrio njegove listove u trbuhu jedne ribe koju je čistio pre nego što će je ispržiti. Poglavica klana „crni" Badedgeba imao je nekada izvesne ptice crne (Phimosus infuscatus) i crvene (Ibis rubra) boje, ali njegov kolega, „crveni" Badedgeba, ukrao mu ih je, pa je valjalo pristati na deobu prema boji (Kolbakini).

Svi ovi mitovi o poreklu klanskih imena toliko su slični da je nepotrebno navoditi primere iz drugih oblasti na svetu, iz Afrike, na primer, u kojoj ih takođe' ima veoma mnogo. Koja su, onda, njihova zajednička obeležja? Prvo, sažetost koja ne ostavlja ni najmanje mesta prividnim digresijama, koje su često bogate skrivenim smislom. Priča svedena na osnovne obrise ne krije u sebi, za onoga ko je analizira, nikakvo iznenađenje. Drugo, ti mitovi su prividno etiološki (pod pretpostavkom da jedan mit može stvarno da bude etiološki), zato što se tumačenje koje oni daju svodi na jedva nešto izmenjeno izlaganje prvobitne situacije; sa tog stanovišta oni izgledaju izlišni. Njihova uloga se, izgleda, sastoji pre u razgraničavanju nego u objašnjavanju: oni ne objašnjavaju stvarno neko poreklo i ne označavaju neki uzrok, ali se pozivaju na neko poreklo ili neki uzrok (koji, sami po sebi, nemaju nikakvo značenje) da bi istakli neku

pojedinost, ili „obeležili" neku vrstu. Ta pojedinost i ta vrsta dobijaju diferencijalnu vrednost, ne zbog naročitog porekla koje im se pripisuje, već prosto zato što imaju neko poreklo, dok ga druge pojedinosti ili vrste nemaju. Istorija se potajno uvlači u strukturu u skromnom i skoro negativnom vidu: ona ne objašnjava sadašnjost, ali vrši odbir među elementima te stvarnosti, dodeljujući samo nekima od njih privilegiju da imaju prošlost. Prema tome, siromaštvo totemskih mitova dolazi otuda što je jedina funkcija svakoga od njih da zasnuju neku razliku kao razliku: oni su konstitutivne jedinice jednog sistema. Pitanje značenja se ne postavlja na nivou svakog mita uzetog za sebe, već na nivou sistema čije delove oni predstavljaju.

Ovde opet nailazimo na paradoks o kome smo već raspravljali u jednoj drugoj glavi:[95] sistemi o kojima ovde govorimo teško se mogu „mitologizirati" kao sistemi, jer se njihovo virtuelno sinhronično biće nalazi u stalnom sukobu sa dijahronijom: po hipotezi od koje se polazi delovi sistema su s ove strane mita, ali po svojoj nameni celina je uvek s one njegove strane; reklo bi se da mit trči za njom da bi joj se pridružio. To mu samo izuzetno polazi za rukom, zato što istorija stalno privlači sebi sistem; a kada poverujemo da mu je to uspelo, pojavljuje se nova sumnja: da li mitske predstave odgovaraju sadašnjoj strukturi koja oblikuje društvenu i versku praksu, ili samo prenose okamenjenu sliku pomoću koje urodenički filosofi daju sebi iluziju da fiksiraju jednu stvarnost što im izmiče? Ma koliko da su značajna otkrića do kojih je Marsel Griol došao u Africi, često se pitamo da li ona pre ne proizlaze iz jednog ili drugog pomenutog tumačenja.

Najstarije teorije o totemizmu kao da su zaražene tim paradoksom, koji nisu umele jasno da formulišu. Ako su Meklenan, a za njim Robertson Smit i Frejzer (IV, str. 73—76, 264—265) toliko čvrsto zastupali gledište da totemizam prethodi eksogamiji (po našem mišljenju, ta postavka je lišena smisla), činili su to zato što im je izgledalo da totemizam služi samo za označavanje, dok su naslućivali sistemski karakter eksogamije: međutim, sistem se može uspostaviti samo između već označenih elemenata. Ali da bi se totemizam i zapazio kao sistem, trebalo ga je uklopiti u jezički, taksonomski, mitski

i ritualni kontekst iz koga su ga ovi etnolozi, poneseni željom da ocrtaju obrise jedne proizvoljne institucije, najpre bili izdvojili.

U suštini, stvari, kao što smo to pokazali, nisu tako proste. Dvosmislenost totemizma je stvarna, ako nije dvosmislena institucija koja je izmišljena u nadi da će se pomoću nje ta dvosmislenost otkloniti. Zaista, u zavisnosti od stanovišta sa koga se posmatra, takozvani totemizam ima ili nema obeležje sistema: to je jedna gramatika, koja je osuđena da se raspadne na rečnik. Za razliku od drugih klasifikacionih sistema koji se, pre svega, zamišljaju (kao mitovi) ili praktično sprovode (kao rituali), totemizam je skoro uvek doživljen, to jest on je srastao sa konkretnim grupama i konkretnim osobama, jer predstavlja jedan naslední klasifikacioni sistem.[96]

Pošto stvari tako stoje, onda je prirodno što dolazi do stalnih sukoba između strukturalnog karaktera tog klasifikacionog sistema i statističkog karaktera njegove demografske podloge. Kao neka palata koju reka nosi, taj klasifikacioni sistem pokazuje težnju da se raspadne, a njeni delovi se međusobno povezuju drugačije nego što je to arhitekta želeo, zbog dejstva struja i mrtvaja, prepreka i tesnaca. Prema tome, u totemizmu funkcija neizbežno odnosi prevagu nad strukturom; problem koji totemizam nije prestajao da postavlja pred teoretičare jeste problem odnosa između strukture i događaja. A velika pouka koju nam totemizam daje glasi: forma strukture može ponekad da se održi i onda kada samu tu strukturu događaj uništi.

Prema tome, postoji suštinska uzajamna odbojnost između istorije i klasifikacionih sistema. Time se, možda, objašnjava postojanje onoga što smo u iskušenju da nazovemo „totemska praznina", pošto je sve što bi moglo da ukaže na totemizam upadljivo odsutno, čak i u vidu ostataka, na području velikih evropskih i azijskih civilizacija. Nije li tome razlog to što su ove civilizacije izabrale da same sebe objasne pomoću istorije, i što je taj poduhvat nespojiv sa poduhvatom koji razvrstava stvari i bića (prirodna i društvena) pomoću konačnih grupa? Bez sumnje, u totemskim klasifikacijama grupe su raspoređene u prvobitnu i u izvedenu seriju: prva obuhvata botaničke i zoološke vrste u njihovom natprirodnom vidu, a druga ljudske grupe u njihovom kulturnom vidu; tvrdi se da je prva postojala pre druge i da ju je ona u

neku ruku i stvorila. Ipak, prvobitna serija i dalje živi u dijahroniji u životinjskim i biljnim vrstama, naporedo sa ljudskom serijom. Obe serije postoje u vremenu, ali u njemu imaju vanvremenski status, pošto, kao stvarne, i jedna i druga zajedno u njemu plove, ostajući onakve kakve su bile u trenutku kada su se razdvojile. Prvobitna serija uvek je prisutna, spremna da posluži kao sistem referencija pri tumačenju ili ispravljanju promena koje su se odigrale u izvedenoj seriji. Ako ne praktično, istorija je bar teorijski podređena sistemu.

Ali kada se jedno društvo opredeli za istoriju, razvrstavanje u konačne grupe postaje nemoguće zato što se izvedena serija, umesto da reprodukuje prvobitnu seriju, stapa sa njom da bi obrazovala jednu jedinu seriju čiji je svaki član izveden u odnosu na onaj koji mu prethodi, a prvobitan u odnosu na onaj koji za njim dolazi. Umesto jednom zauvek date homologije između dve serije koje su, svaka za sebe, konačne i diskontinuirane, postulira se neprekidna evolucija u okviru samo jedne serije u koju ulazi neograničen broj članova.

Izvesne grupe mitova iz Polinezije nalaze se u onoj kritičnoj tački u kojoj dijahronija konačno odnosi prevagu nad sinhronijom omogućavajući tumačenje ljudskog poretka kao nepromenljive projekcije prirodnog poretka, pošto prirodni poredak stvara ljudski poredak, koji ga nastavlja umesto da ga odražava:

„Vatra i Voda se uzeše i iz njihovog braka rodiše se zemlja, stene, drveće i sve ostalo. Voda se boraše sa vatrom i bi potučena. Vatra se boraše sa stenama i one pobediše. Veliko kamenje boraše se sa malim i bi pobeđeno. Malo kamenje boraše se sa travom i trava odnese pobedu. Trava se boraše sa drvećem, bi potučena i drveće odnese pobedu. Drveće se boraše sa lijanama, bi potučeno i lijane ostadoše kao pobednik. Lijane istruliše, crvi se u njima namnožiše i preobraziše u ljude." (Dž. Terner, str. 6—7).

Ovaj evolucionizam isključuje bilo kakvu sintezu totem skog tipa, jer bića i stvari iz prirode ne predstavljaju statički model isto tako statičke raznovrsnosti između ljudskih grupa: oni se povezuju kao geneza jednog čovečanstva čije pojavljivanje pripremaju. Ali i u vezi sa ovom nespojivošću postavlja se jedan problem: ako ona postoji,

kako klasifikacioni sistemi uspevaju bilo da eliminišu istoriju, bilo, kada to nije moguće, da je obuhvate?

Na jednom drugom mestu sugerisali smo da bi nespretnu podelu čovečanstva na „narode bez istorije" i ostale narode korisno mogla zameniti podela na ono što smo, u tu svrhu, nazivali „hladnim" i „toplim" društvima: jedna teže da pomoću institucija koje stvaraju tako reći automatski odstrane mogućno dejstvo istorijskih činilaca na njihovu ravnotežu i kontinuitet; a druga odlučno interiorizuju istorijsko postojanje da bi ga pretvorila u pokretača svoga razvitka (Šarbonje, str. 35—47; Levi-Stros 4, str. 41—43). Pa i u njima treba razlikovati više tipova istorijskih nizova. I pored toga što postoje u vremenu, izvesni od njih imaju povratan karakter, kao ciklus godišnjih doba, životni ciklus jedne osobe, ili ciklus razmene dobara i usluga u jednoj društvenoj grupi. Ti nizovi ne zadaju teškoće, jer se periodično ponavljaju u vremenu, a da pri tom njihova struktura ne mora neminovno da bude narušena; cilj „hladnih" društava jeste da postignu da vremenski redosled što je moguće manje utiče na sadržinu svakog od njih. To im, bez sumnje, samo donekle polazi za rukom; ali to je norma koju ona sebi postavljaju. Pored toga što su postupci kojima se ona služe efikasniji nego što to hoće da priznaju izvesni savremeni etnolozi (Vout), pravi problem nije u tome da saznamo kakve stvarne rezultate ona postižu, već kojom se trajnom namerom rukovode, jer slika koju o sebi stvaraju predstavlja izvanredno važan deo njihove realnosti.

U tom pogledu isto toliko je dosadno koliko i nekorisno gomilati argumente kako bi se dokazalo da svako društvo živi u istoriji i da se menja: ništa nije očiglednije od toga. Ali uporno se baveći nepotrebnim dokazivanjem mogli bismo prenebregnuti činjenicu da ljudska društva veoma različito reaguju na taj zajednički položaj: neka ga prihvataju rado ili nerado, i zbog načina na koji ga shvataju ogromno preuveličavaju njegove posledice (za sebe same i za druga društva); druga (koja iz tog razloga nazivamo primitivnim) žele da ga ignorišu i pokušavaju, sa umešnošću koju mi potcenjujemo, da učine koliko je god moguće trajnijim stanja koja ona smatraju „prvim" u svom razvitku.

Da bi im to pošlo za rukom, nije dovoljno da njihove institucije

deluju kao regulator nizova što se ponavljaju ograničavajući uticaj demografskih faktora, ublažavajući suprotnosti koje se javljaju u grupi ili između grupa i, najzad, održavajući nepromenjen okvir u kome se odvijaju individualne i kolektivne aktivnosti;[97] potrebno je i da ti lanci događaja koji se ne ponavljaju i čija se dejstva sabiraju da bi dovela do velikih ekonomskih i društvenih promena, budu raskinuti odmah pošto su se obrazovali, ili da društvo raspolaže efikasnim postupkom za predupređivanje njihovog stvaranja. Taj postupak je poznat i on se ne sastoji u tome da se pokrene istorijsko postajanje, već u tome da se ono prizna kao forma bez sadržine: stvarno postoji jedno „pre " i jedno „posle", ali njihovo jedino značenje jeste u tome da se jedno u drugome ogledaju. Tako u Severnih Aranda sve aktivnosti predstavljaju produžavanje aktivnosti kojima se, kako se smatra, njihovi preci još i sada bave:

„Predak gurra lovi, ubija i jede jazavce torbare („bandicoot"), i njegovi sinovi nastavljaju isto traganje. Ljudi-larve „witchetty" iz Lukare provode svaki dan svoga života u vađenju larvi iz korenja akacija... Predak ragia (divlja šljiva) hrani se tim bobicama, koje stalno skuplja u jedan veliki drveni sud. Predak rak još podiže branu za branom kroz talase čije kretanje sledi; on nikada neće prestati da hvata ribe... (ali i obrnuto)... ako se mitovi Severnih Aranda uzmu kao celina, u njima će se naći podroban opis svih vrsta aktivnosti kojima se još bave urođenici iz Srednje Australije. Kroz sve te mitove otkrivamo urođenika na njegovom svakodnevnom poslu: kako lovi divljač i ribu, skuplja divlje biljke, sprema hranu i pravi različita oruđa. Sve te aktivnosti započeli su totemski preci; i u ovoj oblasti urođenik slepo poštuje predanje: on ostaje veran primitivnom oružju koje su upotrebljavali njegovi daleki preci i nikada mu ne bi palo na pamet da ga usavršava." (T. Dž. H. Strelou, str. 34—35).

Ovo svedočanstvo pretpostavljamo svim drugim svedočanstvima koja potiču iz drugih oblasti u svetu, i koja smo mogli navesti u istom smislu, zato što ono potiče od etnologa koji je rođen i odgajen među urođenicima, tečno govori njihov jezik i duboko im je i dan-danas

privržen. Od njega se, prema tome, ne može očekivati ni nerazumevanje, ni zlonamernost. Razume se, teško nam je (kao i njemu, ako se oslonimo na ono što on dalje kaže u svom tekstu) da ne ocenimo nepovoljno jedan stav koji tako očigledno protivreči pohlepnoj potrebi za pramenom koja je svojstvena našoj civilizaciji. Međutim, tvrdoglava vernost jednoj prošlosti koja se zamišlja pre kao vanvremenski model nego kao jedna etapa postajanja, ne otkriva nikakav moralni ili intelektualni nedostatak: ona izražava jedan svesno ili nesvesno zauzet stav o čijem sistemskom karakteru svedoči, na čitavoj zemljinoj kugli, neumorno pravdanje svake tehnike, svakoga pravila i svakoga običaja jednim jedinim argumentom: preci su nas tome naučili. Kao što je kod nas, do nedavno, bio slučaj u drugim oblastima, starina i kontinuitet predstavljaju temelj legitimnosti. Ali ta starina je postavljena apsolutno, pošto se proteže sve do nastanka sveta, a taj kontinuitet ne dopušta ni usmerenost, ni stepene.

Prema tome, mitska istorija je paradoksalna zato što je u isti mah odvojena od sadašnjosti i vezana za nju. Odvojena je zato što je priroda prvih predaka bila drukčija od prirode današnjih ljudi: prvi su bili stvaraoci, a drugi su podražavaoci; a vezana zato što se, otkako su se preci pojavili, nije dogodilo ništa osim događaja čiju osobenost povremeno briše njihovo ponavljanje. Treba još da pokažemo kako divlja misao uspeva ne samo da savlada tu dvostruku protivrečnost, već i da se njome posluži za izgradivanje jednog koherentnog sistema u kome u neku ruku ukroćena dijahronija sarađuje sa sinhronijom, bez opasnosti da će između njih izbiti novi sukobi.

Pomoću rituala „odvojena" prošlost mita povezuje se, s jedne strane, sa biološkom periodičnošću i periodičnošću godišnjih doba, a sa druge sa „uzastopnom" prošlošću koja sjedinjuje mrtve i žive iz svih pokolenja. Ovaj sinhro-dijahronični sistem dobro je analizirao Šarp (str. 71), koji rituale australijskih plemena sa poluostrva Jork svrstava u tri kategorije. Kontrolni rituali su pozitivni ili negativni; njihov je cilj da povećaju ili smanje broj totemskih vrsta ili pojava, čas u korist, a čas na uštrb zajednice, utvrđujući broj duhova ili količinu duhovne supstancije čije će se oslobađanje dopustiti u totemskim središtima koje su preci osnovali na raznim mestima plemenske teritorije. Istorijski ili komemorativni rituali vaspostavljaju sakralnu i blagotvornu

atmosferu iz mitskih vremena — doba „sna", kako kažu Australijanci — čije protagoniste i njihova junačka delà oni odražavaju kao u nekom ogle• dalu. Pogrebni rituali odgovaraju obrnutom postupku: umesto da živima povere zadatak da personifikuju daleke pretke, oni omogućavaju preobraćanje ljudi koji su umrli u pretke. Vidimo, prema tome, da sistem ovog rituala ima zadatak da savlada tri suprotnosti i uklopi ih u sebe: između dijahronije i sinhronije, periodičnih ili aperiodičnih obeležja koja obe mogu da imaju, i najzad, između reversibilnog i ireversibilnog vremena u okviru same dijahronije, zato što, iako su sadašnjost i prošlost teorijski različiti, istorijski rituali prenose prošlost u sadašnjost, a pogrebni rituali sadašnjost u prošlost, i stoga što ta dva postupka nisu ekvivalentna: za mitske heroje zaista se može reći da se vraćaju, jer je sva njihova realnost u njihovoj personifikaciji; ali ljudi odista umiru.

U srednjem delu Australije, ovaj sistem dopunjava ili učvršćuje upotreba šuringa ili tjurunga, koja je bila povod mnogim spekulacijama u daljoj i bližoj prošlosti, a donekle se može objasniti na osnovu prethodnih razmatranja. Komemorativni i pogrebni rituali postuliraju da je između prošlosti i sadašnjosti prelaženje moguće u oba smera, ali ne pružaju dokaz za to. Oni se izjašnjavaju o dijahroniji, ali to opet čine terminima sinhronije, pošto već sama činjenica da se oni svetkuju znači isto što i pretvaranje prošlosti u sadašnjost. Stoga je razumljivo da su se izvesne grupe trudile da u opipljivoj formi dokažu prisustvo dijahroničnog bića dijahronije u samoj sinhroniji. Sa ovog stanovišta značajno je da šuringa imaju naročito veliku važnost u Zapadnih i Severnih Aranda, i da se, idući prema severu, ona smanjuje dok najzad potpuno ne iščezne. Doista, u tim grupama Aranda problem odnosa



između dijahronije i sinhronije još je teži zbog toga što totemske pretke one ne zamišljaju kao individualne heroje čiji bi svi direktni potomci bili pripadnici te totemske grupe, kakav je slučaj u Arabana i Varamunga (Spenser i Gilen, str. 161—162), već kao nerazgovetno mnoštvo, koje bi u načelu moralo da isključi čak i pojam genealoškog kontinuiteta. U stvari, kao što smo videli u jednoj drugoj glavi,[98] u tih Aranda sve se, u izvesnom smislu, događa tako kao da pojedinac, pre nego što se rodi, kockom izvlači bezimenog pretka koji će se u njemu ponovo ovaplotiti. Bez sumnje, zbog rafiniranosti njihove društvene organizacije, koja sinhroniji poklanja sve što se postiže jasnim razlikovanjima i preciznim definicijama, čak i odnos između prošlosti i sadašnjosti ukazuje im se u terminima sinhronije. Uloga šuringa sastojala bi se u tome da pružaju naknadu za korelativno osiromašavanje dijahronićne dimenzije: oni predstavljaju materijalno prisutnu prošlost i pružaju način za izmirenje empirijske individuacije i u mitovima uočljive nerazgovetnosti.

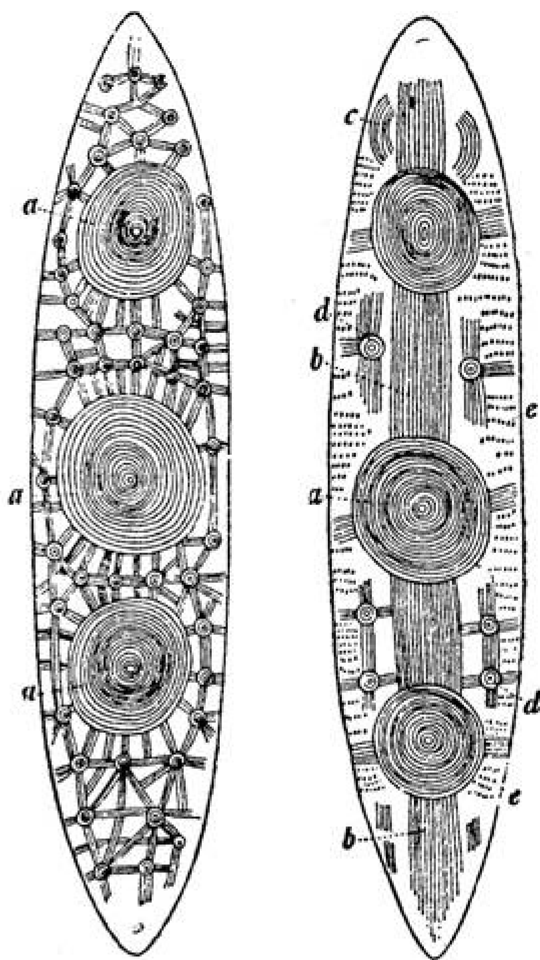
Znamo da su šuringa predmeti od kamena ili drveta, približno ovalnog oblika, sa šiljastim ili zaobljenim krajevima, i da su na njima često urezani simbolični znaci; ponekad to mogu da budu i obični neobrađeni komadi drveta ili neuglačani obluci. Bez obzira na svoj

izgled, svaki šuringa predstavlja telo određenog pretka i svečano se predaje, s kolena na koleno, onome urođeniku za koga se veruje da je taj ponovo ovaploćeni predak. Šuringa se slažu i kriju u prirodnim skloništima, daleko od prometnih staza. Povremeno se vade da bi se pregledali i svaki put se glačaju, mažu i boje, pri čemu im se upućuju molitve i inkarnacije. Zbog svoje uloge i načina na koji se sa njima postupa, oni pokazuju upadljivu sličnost sa arhivskim dokumentima koje stavljamo na dno kovčega ili poveravamo beležnicima na čuvanje, pregledajući ih s vremena na vreme sa pažnjom koja se duguje svetim stvarima, da bismo ih — ako je potrebno — popravili, ili da bismo ih stavili u otmenije kartonske kutije za dokumenta. U takvim prilikama i mi rado pričamo uzvišene mitove na koje nas sećaju te iscepane i požutele stranice: mitove o znamenitim delima naših predaka, i o istoriji naših kuća otkako su one bile sagrađene ili prvi put prodate.

Prema tome, nepotrebno je tražiti tako daleko, kao što je Dirkem to radio, razlog svetosti šuringa: kada nas jedan egzotičan običaj očara i pored (ili zbog) svoje prividne neobičnosti, to najčešće dolazi otuda što nam, poput kakvog krivog ogledala, pokazuje poznat lik koji nejasno prepoznajemo, mada još ne uspevamo da ga identifikujemo. Dirkem (str. 167—174) je smatrao da su šuringa sveti predmeti zato što nose totemski znak, urezan ili nacrtan. Ali, pre svega, danas znamo da to nije uvek slučaj: T. Dž. H. Strelou ističe u Severnih Aranda šuringe od kamena koji su dragoceniji od drugih, i opisuje ih kao „grube i beznačajne predmete, koji su grubo uglačani zato što su ih trljali jedan o drugi u toku svetkovina" (str. 54); u Južnih Aranda on je video šuringe koji su bili „obični komadi drveta... bez ikakvog znaka, premazani debelim slojem crvenog okera pomešanog sa salom" (str. 73). Šuringa može da bude čak i uglačani oblutak, prirodna stena, ili drvo (str. 95). S druge strane, a to je upravo i bila Dirkemova namera, njegovo tumačenje šuringa trebalo je da potvrdi jednu od njegovih osnovnih teza: tezu o amblemskom karakteru totemizma. Pošto su šuringe najsvetije stvari za koje Arande znaju, trebalo je objasniti njihovu svetost kao posledicu predstavljanja totema u vidu amblema, kako bi se dokazalo da je predstavljeni totem svetiji od stvarnog

totema. Ali, kao što smo već rekli, ne postoji stvarni totem:[99] posebna životinja igra ulogu označitelja, i svetost se ne pripisuje njoj ili njenom likovnom prikazu, već onome što se označava i što i jedna i druga podjednako mogu da zamenjuju. Najzad, jedan dokumenat ne postaje svet samo zato što na njemu stoji neki pečat koji uživa naročit ugled, na primer pečat Nacionalnog Arhiva; on taj pečat nosi zato što je prvo bio priznat kao svet; on bi to ostao i bez pečata.

Ako se držimo jednog drugog tumačenja koje Dirkem, uostalom, svodi na prethodno, za šuringu ne možemo reći ni da je telo dotičnog pretka. Ovu formulaciju Aranda, koju je K. Strelou zabeležio, treba uzeti u njenom metaforičkom smislu. Doista, predak ne gubi svoje telo zato što u trenutku začeća novog potomka napušta svoj šuringa (ili jedno od njih dvoje) u njegovu korist: šuringa pre donosi opipljiv dokaz da su predak i njegov živi potomak jedno isto telo. Da nije tako, kako bi bila mogućna pojava da se, ako se ne može pronaći originalni šuringa u predelu u kome je žena na mističan način bila oplođena, pravi drugi šuringa koji zamenjuje prvi? I po tome što služe kao dokazi šuringa liče na arhivska dokumenta, a naročito na dokumenta o vlasništvu koja prolaze kroz ruke svih uzastopnih kupaca (i koja se mogu ponovo ustanoviti u slučaju da su bila izgubljena ili uništena), s tom razlikom što ovde nije u pitanju posedovanje nepokretne svojine od strane vlasnika, već fizičke i moralne ličnosti od strane njenog korisnika. Uostalom, i mada i za nas arhivski dokumenti predstavljaju nešto najdragocenije i najsvetije, događa nam se, kao i Arandama, da ta blaga poveravamo stranim grupama. Ako pošaljemo testamenat Luja XIV u Sjedinjene Države, ili ako nam one pozajme Deklaraciju Nezavisnosti ili Zvono slobode, to je dokaz, baš kao što kaže Informator iz plemena Aranda, da „živimo u miru sa svojim susedima: jer ne možemo se zavaditi ni sukobiti sa ljudima koji čuvaju naše tjurunga i koji su svoje tjurunga nama poverili." (T.Dž. H. Strelou, str. 161).



Slika 11. — Šuringa jednog Aranda iz totema iabe. Veliki koncentrični krugovi (a) predstavljaju tri čuvena drveta koja označavaju totemski predeo kraj reke Hju. Prave linije koje ih spajaju (b) predstavljaju dugačke, a krive linije (c) kratke korenske žile. Mali koncentrični krugovi (d) predstavljaju manje drveće sa njihovim korenjem, a isprekidane linije (e) tragove žaba što su skakutale na pesku kraj vode. Same žabe predstavljene su na jednoj strani šuringa (levo) zamršenim spletom linija (njihovi udovi) koje spajaju male koncentrične krugove (njihova tela). Prema B. Spenseru i F. Dž. Gilenu, The Native Tribes of Centra! Australia, new. ed., London, 1938, str. 145—147.

Ali zašto toliko držimo do svojih arhivskih dokumenata? Događaji na koje se oni odnose potvrđeni su nezavisno od njih i na hiljadu

načina: oni žive u našoj sadašnjosti i u našim knjigama; sami po sebi, oni su lišeni smisla koji im u potpunosti daju njihove istorijske reperkusije i komentari koji ih objašnjavaju vezujući ih za druge događaje. Parafrazirajući jedan Dirkemov argumenat, za arhivska dokumenta mogli bismo reći: na kraju krajeva, to su samo komadi hartije.[100] Ako su sva autentična dokumenta objavljena, naše znanje i položaj nimalo se ne bi izmenili kada bi ih neka kataklizma uništila. Međutim, taj gubitak doživeli bismo kao nenaknadivu štetu koja bi nas najdublje pogodila. Ne bi to bilo bez razloga: ako je naše tumačenje šuringa tačno, njihova svetost proizlazi iz funkcije označavanja dijahronije koju jedino oni obezbeđuju u jednom sistemu što se, zato što služi za klasifikovanje, potpuno prostire u sinhroniji koja čak uspeva da uklopi u sebe trajanje. Šuringe su opipljivi svedoci mitskog perioda, tog alšeringa koji bismo bez njih još mogli zamisliti, ali za koji više ne bi postojalo materijalno svedočanstvo. Isto tako, kad bi nam arhive propale, naša prošlost zbog toga ne bi iščezla: ona bi bila lišena onoga što bismo bili u iskušenju da nazovemo njenim dijahroničnim ukusom. Ona bi još postojala kao prošlost, ali kao prošlost koja je sačuvana samo u raznim savremenim ili skorašnjim reprodukcijama, knjigama, institucijama, pa čak i u nekoj situaciji. Prema tome, i ona bi bila raspoređena u sinhroniji.

Arhivska dokumenta imaju moć da nas dovode u vezu sa čistom istoričnošću. Kao što smo već rekli za mitove o poreklu totemskih naziva, njihova vrednost ne potiče od unutrašnjeg značenja opisanih događaja: događaji mogu da budu potpuno beznačajni, ili ih čak i ne mora biti ako je u pitanju autograf od nekoliko redova, ili potpis bez konteksta. Međutim, kakvu bi vrednost imao potpis Johana Sebastijana Baha za onoga ko ne može da čuje tri njegova takta a da mu pri tom srce ne zaigra od uzbuđenja! Što se tiče samih događaja, rekli smo da su oni potvrđeni na drugi način, a ne autentičnim aktima, i obično su tako bolje potvrđeni. Arhivska dokumenta, prema tome, donose nešto drugo: s jedne strane, ona konstituišu događaj u njegovoj radikalnoj slučajnosti (pošto ga jedino tumačenje — a ono nije njegov sastavni deo — može racionalno zasnovati); s druge strane, ona obezbeđuju fizičko postojanje istoriji, jer je samo u njima

savladana protivrečnost između minule prošlosti i sadašnjosti u kojoj je ona još prisutna. Arhivska dokumenta su otelovljeno biće događajnosti.

Ovim okolišnim putem u samoj divljoj misli ponovo nailazimo na tu čistu istoriju sa kojom smo se već bili suočili u totemskim mitovima. Nije isključeno da je neki od događaja o kojima oni pričaju stvaran, čak i ako je njegova slika u mitovima simbolična i iskrivljena (Elkin 4, str. 210). Ipak, problem nije u tome, pošto svaki historijski događaj u velikoj meri proizlazi iz podele koju vrši istoričar. Čak i ako je mitska istorija lažna, ona i pored toga pokazuje u čistom stanju i najizrazitijem obliku (utoliko više, mogli bismo reći, ukoliko je lažna) osobena svojstva istorijskog događaja, koja su, s jedne strane, posledica njegove slučajnosti: predak se pojavio na tom mestu: išao je tamo, a zatim onamo; napravio je taj i taj pokret...; a sa druge strane, njegove moći da izaziva snažna i raznovrsna uzbuđenja:

„Severni Aranda vezan je za svoj zavičaj svim nitima svoga bića. O svom „rodnom mestu" on uvek govori s ljubavlju i poštovanjem. I danas mu suze naviru na oči kada pomene zavičaj svojih predaka koji je beli čovek, ponekad i nehotice, oskrnavio... Ljubav prema zavičaju i čežnja za njim stalno se pojavljuju i u mitovima koji se odnose na totemske pretke." (T. Dž. H. Strelou, str. 30—31).

Razlog te strasne privrženosti zavičajnom tlu postaje jasan naročito iz jedne istorijske perspektive.

„Planine, potoci, izvori i bare nisu za njega (urođenika) samo lepi ili pažnje dostojni vidovi jednoga predela... Svaki od njih stvorio je jedan predak čiji je on potomak. U predelu koji ga okružava on čita istoriju znamenitih delà besmrtnih bića koja duboko poštuje; bića koja samo još za trenutak mogu da se pojave u ljudskom obliku; bića od kojih mnoga poznaje iz ličnog iskustva kao očeve, dede, braću, majke i sestre. Čitav ovaj kraj je za njega kao jedno staro i još živo genealoško stablo. Svaki urođenik zamišlja istoriju svoga totemskog pretka kao priču o svojim sopstvenim delima u vreme postanka sveta i u samu zoru života, kada je svet, onakav kakvog ga danas

poznajemo, još bio u svemoćnim rukama koje su ga uobličavale i stvarale." (Isto delo, str. 30—31).

Ako obratimo pažnju na to da se simbolični sistemi kojima su prethodne glave bile posvećene služe tim istim događajima i predelima kao svojom građom, moraćemo da priznamo da su takozvani primitivni narodi umeli da izgrade prikladne metode za uklapanje iracionalnog — u njegovom dvojakom obliku logičke slučajnosti i afektivne neobuzdanosti — u racionalno. Klasifikacioni sistemi, prema tome, omogućavaju integrisanje istorije; čak, i pre svega, one istorije za koju bismo mogli verovati da se opire sistematizaciji. Jer ne treba se zavaravati: totemski mitovi u kojima se skrušeno pominju ništavni događaji i raznežено govori o mestima u prirodi koja nose neko ime, u sferi istorije podsećaju samo na onu beznačajnu istoriju koju su opisali najbezbojniji hroničari. Ista društva čija se društvena organizacija i pravila o sklapanju brakova mogu protumačiti samo matematičkim metodima, i čija kosmologija iznenađuje filosofe, ne smatraju da postoji jaz između visokih spekulacija kojima se ona bave u ovim oblastima, i jedne istorije koja nije istorija iz pera Burkhartâ ili Špenglera, već istorija iz pera Lenotrâ i La Forsâ. Posmatran u ovoj svetlosti, stil Aranda akvarelista učiniće nam se možda manje neobičan. A u našoj civilizaciji, ništa više ne podseća na povremena hodočašća koja australijski posvećenici čine pod vodstvom svojih mudraca svetim mestima od naše posete sa predavanjem kućama Getea ili Viktora Igoa, čiji nameštaj izaziva u nama isto toliko duboka koliko i proizvoljna uzbuđenja. Kao što je, uostalom, slučaj sa šuringama, nije bitno to da Van Gogova postelja bude baš ona ista za koju je dokazano da je on u njoj spavao: posetilac očekuje samo da mu ona bude pokazana.

GLAVA DEVETA - ISTORIJA I DIJALEKTIKA

U ovom radu uzeli smo, ne bez izvesne zadnje misli, slobodu da se poslužimo nekim izrazima iz rečnika Žan-Pol Sartra. Želeli smo da na taj način navedemo čitaoca da se zamisli nad sledećim problemom čije će pretresanje poslužiti kao uvod u naš zaključak: u kojoj se meri misao koja zna i želi da bude u isti mah anegdotska i geometrijska još može nazivati dijalektičkom? Divlja misao je sveobuhvatna; zaista, ona teži da u tom smeru ide mnogo dalje nego što to Sartr priznaje dijalektičkom umu, pošto on na jednoj strani ispušta čistu serijalnost (za koju smo upravo videli kako klasifikacionim sistemima polazi za rukom da je u sebe uklope) a, na drugoj strani, isključuje shematizam, koji predstavlja vrhunski domet tih istih sistema. Mi smatramo da u tom nepomirljivom odbijanju divlje misli da joj išta ljudsko (i čak išta živo) može ostati tuđe, dijalektički um otkriva svoj pravi princip. Ali taj dijalektički um mi zamišljamo znatno drukčije nego Sartr.

Kada čitamo Kritiku,[101] teško se otimamo utisku da se njen autor koleba između dva načina shvatanja dijalektičkog uma. Analitički i dijalektički um on čas suprotstavlja kao zabludu i istinu, ako ne čak i kao đavola i dobrog Boga; a čas se oba ta uma ukazuju kao komplementarni, to jest kao dva različita puta koji vode istim istinama. Pored toga što prvo shvatanje diskredituje naučno znanje i u krajnjoj liniji čak navodi na misao da biološka nauka nije moguća, ono skriva i jedan zanimljiv paradoks; jer delo Kritika dijalektičkog uma predstavlja rezultat autorovog služenja sopstvenim analitičkim umom: on definiše, pravi razlike, razvrstava i suprotstavlja. Priroda te filosofske rasprave nije drugačija od prirode delà o kojima se u njoj raspravlja i sa kojima se stupa u razgovor, čak i ako se to čini zato da bi se ona osudila. Kako bi se analitički um mogao primeniti na dijalektički um, i kako bi on mogao polagati pravo na to da ga zasniva, da njih određuju odlike koje se uzajamno isključuju? Drugi stav daje povoda za jednu drugu kritku ako dijalektički i analitički um na kraju dolaze do istih rezultata, iako se istine koje svaki od njih otkriva stapaju u jednu jedinu istinu, na osnovu čega bismo ih suprotstavljali, a naročito, na osnovu čega bismo proglasili da je prvi nadmoćniji nad drugim? U prvom slučaju

Sartrov poduhvat izgleda protivrečan, a u drugom izlišan.

Kako se objašnjava ovaj paradoks i zašto možemo da ga izbegnemo? U obema hipotezama između kojih se koleba, Sartr pripisuje dijalektičkom umu jednu realnost sui generis; on postoji nezavisno od analitičkog uma, bilo kao njegov suparnik, bilo kao njegova dopuna. Iako Marks predstavlja polaznu tačku i u Sartrovom i u mom razmišljanju, čini mi se da marksistička orijentacija dovodi do drugačijeg gledišta: suprotnost između ova dva uma je relativna, a ne apsolutna; ona odgovara jednoj napetosti u čovekovoj misli, koja možda nikada neće stvarno iščeznuti, ali koja teorijski nije zasnovana. Za nas je dijalektički um uvek onaj koji konstituiše: to je stalno produžavan i pojačavan mostić koji analitički um postavlja preko provalije čiju drugu ivicu ne vidi, iako zna da ona postoji, makar se ona stalno udaljavala. Termin dijalektički um obuhvata tako stalne napore koje analitički um mora da ulaže da bi otklanjao svoje nedostatke, ako želi da objasni jezik, društvo i misao; a razlikovanje ova dva uma zasniva se, po našem mišljenju, samo na tome što analitički um, za sada, još ne omogućava razumevanje života. Analitički um Sartr naziva lenim umom; taj isti um mi nazivamo dijalektičkim, ali onaj hrabri um, koji je sav u naponu od napora za prevazilaženjem samoga sebe.

Prema tome, u okvirima terminologije kojom se Sartr služi, mi bismo bili definisani kao transcendentalni materialist i esteta. Kao transcendentalni materijalist (str. 124) zato što dijalektički um za nas nije nešto što se razlikuje od analitičkog uma, i na čemu bi se zasnivala apsolutna originalnost jednog ljudskog poretka, već nešto više u analitičkom umu: uslov koji on treba da ispuni da bi se usudio da se poduhvati svođenja ljudskog na neljudsko. Kao esteta stoga što Sartr ovaj termin primenjuje na svakog ko teži da proučava ljude kao da su oni mravi (str. 183). Ali, i pored toga što nam izgleda da je to stav svakoga naučnika agnostičara, on gotovo nimalo ne dovodi u pitanje naučnikov ugled jer već mravi, sa svojim veštačkim odgajalištima, društvenim životom i hemijskim porukama pružaju dovoljno žilav otpor zahvatima analitičkog uma... Mi, prema tome, prihvatamo da budemo nazivani estetom zato što mislimo da krajnji cilj humanistiških nauka nije da konstituišu čoveka, već da ga razlože.

Prevashodna vrednost etnologije jeste u tome što ona predstavlja prvu etapu postupka koji se izvodi u nekoliko etapa: etnografska analiza želi da s one strane empirijske raznovrsnosti ljudskih društava otkrije ono što je nepromenljivo i što se, kako ovaj rad pokazuje, ponekada nalazi na najneočekivanijim mestima. Ruso (2, gl. VIII) je, sa pronicljivošću koja mu je bila svojstvena, to bio predosetio. „Kada hoćemo da proučavamo ljude, treba da gledamo pored sebe; ali da bismo proučavali čoveka, treba da naučimo da gledamo u daljinu; da bi se otkrila svojstva, treba najpre uočiti razlike." Međutim, ne bi bilo dovoljno utopiti posebne ljudske prirode u jednu opštu ljudsku prirodu; taj prvi poduhvat povlači za sobom i druge koje Ruso ne bi tako rado prihvatio, i koje treba da izvrše egzaktne i prirodne nauke: treba ponovo integrisati kulturu u prirodu i, naposletku, život u totalitet njegovih fizičko-hemijskih uslova.[102]

Ali i pored toga što smo našu tezu hotimično izrazili na vrlo odsečan način, mi ne gubimo iz vida da glagol „razložiti" nikako ne podrazumeva (nego čak i isključuje) razaranje sastavnih delova tela podvrgnutog delovanju nekog drugog tela. Rastvaranjem čvrstog tela u tečnosti menja se raspored njegovih molekula; rastvaranje često predstavlja i efikasno sredstvo za njihovo očuvanje, da bi se, ako ustreba, oni opet uzeli i da bi se bolje proučila njihova svojstva. Svođenja koja mislimo da izvršimo biće dakle opravdana i čak moguća samo ako zadovoljimo dva uslova: prvo, ako ne osiromašimo fenomene koje svodimo, i ako budemo sigurni da je oko svakoga od njih prethodno okupljeno sve što doprinosi njegovom specifičnom bogatstvu i originalnosti: jer ničemu ne bi služilo uzeti čekić da bi se udaralo pored eksera.

Drugo, treba da budemo pripremljeni na to da će svako svođenje iz osnova izmeniti eventualnu unapred stvorenu ideju o nivou, ma kakav on bio, na koji pokušavamo da se postavimo. Ideja o opštoj ljudskoj prirodi, do koje dovodi etnografsko svođenje, neće više imati nikakve veze sa našom ranijom predstavom o njoj. A onoga dana kada nam bude pošlo za rukom da shvatimo život kao funkciju nepokretne materije, otkrićemo da ta materija poseduje svojstva koja se veoma razlikuju od onih koja smo joj ranije pripisivali. Prema tome, ne

možemo da razvrstavamo nivoe svođenja u više i niže; naprotiv, treba očekivati da će, zbog svođenja, nivo koji smatramo višim retroaktivno preneti nešto od svoga bogatstva na niži nivo na koji ćemo ga svesti. Naučno objašnjavanje ne sastoji se u prelaženju sa složenosti na jednostavnost, već u zamenjivanju jedne manje razumljive složenosti složenošću koja će biti razumljivija.

Iz naše perspektive, prema tome, ja se ne suprotstavlja drugom, kao što se ni čovek ne suprotstavlja svetu: istine do kojih se došlo proučavajući čoveka pripadaju svetu i zbog toga su važne.[103] Otuda je razumljivo što mi u etnologiji nalazimo princip svakog istraživanja, dok ona za Sartra stvara jednu teškoću u vidu nelagodnosti koju treba savladati, ili otpora koji treba suzbiti. Doista, šta se može učiniti sa narodima „bez istorije" kada smo čoveka definisali pomoću dijalektike, a dijalektiku pomoću istorije? Ponekad izgleda da je Sartr u iskušenju da razlikuje dve dijalektike: onu „pravu" koja bi predstavljala dijalektiku istorijskih društava, i repetitivnu i „kratkoročnu" dijalektiku, koju on priznaje takozvanim primitivnim društvima, iako je stavlja sasvim blizu biologije; on tako izlaže čitav svoj sistem, pošto bi preko etnografije, koja je neosporno humanistička nauka i koja se posvećuje proučavanju tih društava, opet krišom uspostavio most između čoveka i prirode koji je sa takvom žestinom bio razorio. Na drugim mestima, pak, Sartr se miri s priznavanjem ljudskosti jednom „zakržljalom i nakaznom" čovečanstvu (str. 203); ali on pri tom stavlja do znanja da mu njegovo ljudsko biće ne pripada kao „lična" svojina, i da ono zavisi od njegovog preuzimanja od strane istorijskog čovečanstva: bilo da je, u situaciji koja je postojala u kolonijalizovanim zemljama, prvo počelo da interiorizuje istoriju drugog; bilo da, zahvaljujući samoj etnologiji, drugo daje blagoslov smisla prvom čovečanstvu, kome je on nedostajao. U oba slučaja ispušta se izvanredno bogatstvo i raznolikost naravi, verovanja i običaja; zaboravlja se da se, u sopstvenim očima, svako od desetina i stotina hiljada društava koja su u isto vreme postojala na zemlji, ili se smenila na njoj otkako se čovek pojavio, pozvalo na izvesno moralno ubeđenje (slično onome na koje bismo i sami mogli da se pozovemo) kako bi proklamovalo da su u njemu — makar ono ne bilo veće od male nomadske grupe ili

zabačenog zaseoka usred šuma — usredsređeni sav smisao i dostojanstvo koje čovekov život može da ima. Ali bilo da je reč o njima ili o nama, treba biti veoma egocentričan i naivan pa verovati da se svi vidovi čoveka nalaze u jednom jedinom među mnogim istorijskim ili geografskim načinima njegovoga postojanja, dok se istina o čoveku nalazi u sistemu njihovih razlika i zajedničkih svojstava.

Ko se odmah smesti u ono što je tobož očigledno za naše ja, iz toga više ne izlazi. Upoznavanje ljudi izgleda ponekad lakše onima koji uleću u klopku ličnog identiteta. Ali oni na taj način zatvaraju sebi vrata koja vode upoznavanju čoveka: polazna tačka svakog etnografskog istraživanja nalazi se u pisanim ili nepriznatim „ispovestima". U stvari, Sartr postaje zarobljenik svoga Cogita: Dekartov Cogito omogućavao je da se dopre do univerzalnog, ali pod uslovom da ostane psihološki i individualan; sociologizujući Cogito, Sartr samo prelazi iz jedne tamnice u drugu. Njemu će, ubuduće, grupa kojoj svaki subjekat pripada i doba u kome on živi zamenjivati vanvremensku svest. Tako se i ugao iz koga Sartr vidi svet i čoveka odlikuje onom uskošću po kojoj se obično prepoznaju društva zatvorenog tipa. Njegovo nastojanje da pomoću mnogih proizvoljnih kontrasta povuče razliku između primitivnog i civilizovanog čoveka odražava u nešto nijansiranijoj formi osnovnu suprotnost koju on postulira između ja i drugoga. Pa ipak, u Sartrovom delu ta suprotnost je formulisana na način koji se ne razlikuje mnogo od načina na koji bi je formulisao melanežanski divljak, dok se njegova analiza praktično inertnog stvarno služi jezikom animizma.[104]

Dekart je želeo da zasnuje jednu fiziku, pa je stoga odvajao Čoveka od Društva. Sartr, koji namerava da zasnuje jednu antropologiju, odvaja društvo svoga vremena od ostalih društava. Zatvorivši se u individualizam i empirizam, jedan Cogito — koji želi da bude spontan i sirov — mora da zaluta u ćorsokake društvene psihologije. Jer upadljivo je da situacije na osnovu kojih Sartr teži da otkrije formalne uslove društvene stvarnosti, to jest štrajk, boks-meč, fudbalska utakmica, red na autobuskoj stanici, predstavljaju sporedne vidove društvenog života: pomoću njih se, prema tome, ne mogu pokazati njegove osnove.

Ova aksiomatika, tako daleka od njegove sopstvene, utoliko više razočarava etnologa što on oseća da je vrlo blizak Sartru kad god ovaj filosof prione da sa neuporedivom tananošću shvati jedno današnje ili nekadašnje, ali u našu kulturu uklopljeno društveno iskustvo u njegovom dijalektičkom kretanju. On se onda ponaša kao i svaki etnolog kad se suoči sa raznim kulturama: stavlja se na mesto ljudi koji u njima žive, pokušava da shvati njihovu nameru pomoću načela od koga ona polazi i njenog ritma, da sagleda jedno doba ili jednu kulturu kao celinu sa određenim značenjem. U tom pogledu iz njegovih delà često možemo da izvučemo pouku, ali ona ima praktičan, a ne teorijski karakter. Mogućno je da za izvesne istoričare, sociologe i psihologe zahtev za totalizacijom predstavlja veliku novinu. Za etnologe, on se podrazumeva još od Malinovskog, koji im je ukazao na njega. Ali nedostaci radova Malinovskog pokazali su nam i to da se objašnjavanje time ne završava: ono počinje tek pošto smo uspeli da konstituišemo predmet našeg proučavanja. Uloga dijalektičkog uma je u tome da humanističkim naukama pruži jednu realnost koju je samo on u stanju da im pruži; naučni rad u pravom smislu te reči, međutim, sastoji se u razlaganju te realnosti i u njenom ponovnom slaganju prema jednom drugom planu. Iako odajemo priznanje Sartrovoj fenomenologiji, očekujemo da u njoj nađemo samo polaznu tačku, a ne krajnju tačku do koje se stiglo u ovoj oblasti.

To nije sve. Dijalektički um ne sme da izgubi kontrolu nad sobom, a ni postupak koji nam omogućava razumevanje jedne drugačije realnosti ne treba da joj pripisuje, pored njenih vlastitih dijalektičkih obeležja, i obeležja koja pripadaju pre samom postupku nego predmetu: iz činjenice da je svako saznanje drugoga dijalektičko, ne sleduje da je totalitet drugoga potpuno dijalektički. Zbog toga što analitički um pretvara u nešto što je suprotno razumevanju, Sartr je često primoran da mu porekne svaku realnost kao sastavnom delu predmeta razumevanja. Ovaj paralogizam već se zapaža u načinu na koji se on poziva na istoriju, za koju nam je teško da otkrijemo je li to istorija koju stvaraju ljudi ne budući toga svesni, ili istorija ljudi kakvu istoričari svesno prave; ili, najzad, filosofovo tumačenje istorije ljudi ili istorije istoričara. Ali teškoća postaje još veća onda kada Sartr pokušava da objasni kako žive i misle ne sadašnji ili nekadašnji

pripadnici njegovog sopstvenog društva, već pripadnici egzotičnih društava.

On je u pravu kada veruje da njegov napor za razumevanjem ima izgleda da uspe samo ukoliko je dijalektički; ali greši kada zaključuje da je odnos između njegovog znanja o urodeničkoj misli i same urodeničke misli odnos između konstituišuće i konstituisane dijalektike, jer tako jednim nepredviđenim zaokretom prihvata sve iluzije teoretičara primitivnog mentaliteta. Pretpostavka da divljak ima „složena znanja" i da je sposoban da vrši analizu i dokazuje, njemu izgleda još nepodnošljivija nego Levi-Brilu. O urođeniku iz Ambrima, koga je proslavilo Dikonovo delo i koji je, crtajući dijagram na pesku, znao da pokaže istraživaču način funkcionisanja pravila o sklapanju brakova (kojih se on pridržava) i svoga rodbinskog sistema (ta sposobnost nikako nije izuzetna, pošto etnografska literatura sadrži mnogo sličnih zapažanja), Sartr tvrdi sledeće: „Samo se po sebi razume da ta konstrukcija ne predstavlja rezultat misli: u pitanju je manuelni rad koji je izveden pod nadzorom jednog sintetičkog znanja koje on ne izražava." (str. 505). Neka je tako: ali onda bi to isto trebalo reći i za profesora na politehničkoj školi koji izvodi dokaz na tabli, jer je svaki etnograf koji je sposoban da dijalektički shvata stvari intimno ubeđen da je u oba slučaja situacija potpupno istovetna. Prema tome, mora se priznati da je svaki um dijalektički — što smo mi spremni da prihvatimo, pošto dijalektički um vidimo kao dinamičan analitički um; ali razlikovanje te dve forme, koje predstavlja osnovu Sartrovog poduhvata, izgubiće svaki smisao.

Danas to moramo da priznamo: ne želeći i ne predviđajući to, mi smo pružili osnov za ta pogrešna tumačenja suviše često ostavljajući utisak, u Osnovnim strukturama srodstva, da tragamo za nesvesnom genezom razmene žena. Trebalo je više istaći razliku između razmene, onakve kakva se ona spontano i neodoljivo izražava u praxis-u grupa, i svesnih i unapred smišljenih pravila kojima se te iste grupe — ili njihovi filosofi — služe da je kodifikuju i kontrolišu. Ako se iz etnografskih anketa koje su izvršene tokom poslednjih dvadeset godina može izvući neka pouka, to je pouka da je taj drugi vid mnogo značajniji nego što su to posmatrači — žrtve iste iluzije kao i Sartr obično bili naslutili. Treba, dakle, kao što to Sartr preporučuje, da se

poslužimo dijalektičkim umom za saznavanje naših i ostalih društava, ali pri tom ne treba da gubimo iz vida da analitički um zauzima značajno mesto u svim lim društvima i da, pošto on u njima postoji, postupak koji smo izabrali treba da omogući da ga u njima i otkrijemo.

Ali čak i kad on u njima ne bi postojao, Sartrov stav zbog toga ne bi bio prihvatljiviji, jer bi nas u tom slučaju egzotična društva suočila samo na širem planu sa jednom nesvesnom teleologijom koja, iako je istorijska, potpuno izmiče ljudskoj istoriji, to jest onom teleologijom čije nam neke vidove otkrivaju lingvistika i psihoanaliza, i koja počiva na združenom dejstvu bioloških (struktura mozga, povrede, unutrašnja lučenja) i psiholoških mehanizama. Čini nam se da se tu nalazi „kost" — da se poslužimo jednim Sartrovim izrazom — koju njegova kritika ne uspeva da slomi. Uostalom, ona za to i ne haje, i to je najteži prekor koji možemo da joj uputimo. Jer jezički sistem ne počiva ni u analitičkom umu starih gramatičara, ni u konstituisanoj dijalektici strukturalne lingvistike, ni u konstituišućoj dijalektici individualnog praxis-a sučeljenog sa praktično-inertnim, pošto ga sve troje pretpostavljaju. Lingvistika nas suočava sa jednim dijalektičkim i totalizujućim bićem, ali ono se nalazi izvan (ili ispod) svesti i volje. Kao nerefleksivna totalizacija, jezik je jedan ljudski um koji ima svoje razloge, i koji čovek ne poznaje. A ako nam se stavi prigovor da je on takav samo za subjekta koji ga interiorizuje polazeći od teorije o jeziku, odgovorićemo da od tog subjekta, koji je jedno govorno lice, takav izgovor ne treba prihvatiti; jer ista očiglednost koja mu otkriva prirodu jezika, otkriva mu i to da je ona bila takva i onda kada je on nije poznavao (jer se pomoću jezika već sporazumevao sa drugima), i da će takva ostati i sutra a da on toga neće biti svestan, pošto njegov govor nikada nije bio i neće biti rezultat svesne totalizacije jezičkih zakona. Ali ako kao govorno lice čovek može da smatra svoje iskustvo apodiktičkim u jednoj drukčijoj totalizaciji, onda ne vidimo više zbog čega bi mu kao živom subjektu isto iskustvo bilo nepristupačno u drugim bićima, ne obavezno ljudskim, ali živim.

Taj metod mogao bi polagati pravo da se zove i „progresivno-regresivni"; u stvari, metod koji Sartr opisuje pod tim imenom nije ništa drugo do etnološki metod kakvim se etnolozi još odavno služe. Ali Sartr ga ograničava na postupak koji mu prethodi. Jer, naš metod nije

prosto progresivno-regresivan: on je dvostruko progresivan-regresivan. U prvoj etapi posmatramo doživljenu empirijsku stvarnost, analiziramo je u sadašnjosti, trudimo se da otkrijemo ono što joj je u istoriji prethodilo ponirući što možemo dublje u prošlost, a zatim iznosimo na površinu sve te činjenice da bismo ih uklopili u jedan totalitet sa nekim značenjem. Onda počinje druga etapa koja predstavlja ponavljanje prve etape na jednom drugom planu i nivou: ta interiorizovana ljudska stvar, koju smo se potrudili da snabdemo svim njenim bogatstvom i svom njenom originalnošću, samo određuje analitičkom umu rastojanje koje on treba da pređe i zalet koji treba da uzme da bi prebrodio jaz između uvek nepredviđene složenosti tog novog predmeta i intelektualnih sredstava kojima on sam raspolaže. Potrebno je, dakle, da se on, kao i dijalektički um, transformiše u nadi da će, kada postane gipkiji, obuhvatniji i snažniji, svesti taj nepredviđeni predmet na neke druge i uklopiti taj originalni totalitet u druge totalitete, i da će dijalektički um, izdižući se tako malo-pomalo na mnoštvu predmeta koje je analitički um osvojio, ugledati druge horizonte i druge predmete. Taj postupak bi nesumnjivo pošao pogrešnim putem kad u svakoj etapi, a naročito onda kada veruje da je ona završena, ne bi bio u stanju da se vrati natrag i pozabavi sobom kako bi ostao u vezi sa doživljenim totalitetom, koji mu u isti mah služi kao sredstvo i kao cilj. U tom vraćanju na sebe, u kome Sartr vidi jedno dokazivanje, mi pre vidimo jedno proveravanje, pošto po našem mišljenju biće-svesno bića postavlja problem koji ono samo ne može da reši. Otkriće dijalektike postavlja analitičkom umu jedan nezaobilazan zahtev: da objasni i sâm dijalektički um. Taj stalni zahtev obavezuje analitički um da neprekidno proširuje svoj program i preobražava svoju aksiomatiku. Dijalektički um, pak, ne može da objasni sâm sebe, niti analitički um.

Prigovoriće nam se da je to proširivanje iluzorno, zato što ga uvek prati prelaženje na uži smisao. Reklo bi se da mi ispuštamo plen da bismo uhvatili senku, ono što je jasno radi onog što je nejasno, ono što je očigledno radi onog što je hipotetično, istinu radi naučne fantastike. (Sartr, str. 129). Pa i kad bi bilo tako, trebalo bi da Sartr može da dokaže kako se pred njega samog ne postavlja ta dilema, koja je neodvojiva od svakog pokušaja da se nešto objasni. Pravo

pitanje nije u tome da saznamo da li, trudeći se da nešto shvatimo, dolazimo do više smisla ili gubimo od njega, već u tome da li smisao koji zadržavamo vredi više od onoga koga smo se mudro odrekli. U tom pogledu, izgleda nam da je od pouke koju su nam Marks i Frojd zajedno dali Sartr usvojio samo njenu polovinu. Njih dvojica naučili su nas tome da čovek ima smisla samo ukoliko se stavi na stanovište smisla; dovde se slažemo sa Sartrom. Ali, treba dodati da taj smisao nikad nije onaj pravi: nadgradnje su omaške koje su „uspele" na društvenom planu. Uzaludno je, dakle, tražiti najtačniji smisao od istorijske svesti. Ono što Sartr naziva dijalektičkim umom samo je rekonstrukcija hipotetičnih postupaka, izvedena pomoću onoga što on naziva analitičkim umom. Nemoguće je znati — osim kada je reč o licu koje ih obavlja ne analizirajući ih — da li su oni u ma kakvoj vezi sa onim što nam on o njima kaže, a u slučaju da jesu, oni bi se mogli definisati samo terminima kojima se analitički um služi. Tako dolazimo do paradoksa koji predstavlja sistem koji se poziva na kriterijum istorijske svesti da bi razlikovao „primitivce" od „civilizovanih" ljudi, ali koji je — nasuprot onome što tvrdi — i sam antiistoričan: on nam ne pruža konkretnu sliku istorije, već apstraktnu shemu ljudi koji stvaraju takvu istoriju da ona može da se ispolji u njihovom postajanju u vidu sinhroničnog totaliteta. On se, dakle, odnosi prema istoriji kao primitivci prema večnoj prošlosti: u Sartrovom sistemu istorija igra upravo ulogu jednog mita.

I doista, problem koji postavlja Kritika dijalektičkog uma može se svesti na sledeći problem: pod kojim je uslovima mogućan mit o francuskoj revoluciji? Mi sami spremni smo da prihvatimo da savremeni čovek treba da veruje u taj mit kako bi mogao u punoj meri da igra ulogu pokretača istorije, i da je u Sartrovoj analizi divno izdvojen skup formalnih uslova koji su neophodni za postizanje tog rezultata. Ali iz toga ne treba zaključiti da je taj smisao, zato što je najbogatiji (pa, prema tome, i najsposobniji da podstakne na praktičnu akciju), ujedno i najistinitiji. Ovde se dijalektika okreće protiv sebe same: ta istina je neodvojiva od jedne situacije, te ako se od nje udaljimo — kao što naučnik to treba da uradi —, ono što je izgledalo kao doživljena istina najpre će se zamagliti i na kraju iščeznuti. Čovek za koga se kaže da je levičar još se grčevito drži jednog perioda

savremene istorije koji mu je pružao preimućstvo saglasnosti između imperativa praktične akcije i shema tumačenja. Možda je to zlatno doba istorijske svesti već prošlo; a sama činjenica da možemo bar da zamislimo tu mogućnost dokazuje da je u pitanju samo jedna slučajna situacija, kao što bi moglo da bude slučajno podešavanje jednog optičkog instrumenta čiji bi se objektiv i žiža nalazili u relativnom kretanju jedno u odnosu na drugo. Još jasno vidimo francusku revoluciju; ali jasno bismo videli i Frondu da smo ranije živeli. Prva će, kao što je to već slučaj sa drugom, ubrzo prestati da nam pruža jednu koherentnu sliku prema kojoj bi naša akcija mogla da se upravlja. Onda kada čitamo de Reca, nameće nam se zaključak o nemoći misli da otkrije jednu shemu tumačenja polazeći od udaljenih događaja.

Na prvi pogled, reklo bi se da nema mesta kolebanju: na jednoj strani su povlašćeni, na drugoj siromašni i eksploatisani; kako bismo onda mogli da se kolebamo? Mi smo za Frondu. Međutim, narod u Parizu vode ugledne plemićke kuće, čiji je jedini cilj da svrše svoje poslove sa Vlašću, i jedna polovina kraljevske porodice, koja bi želela da istisne onu drugu. Sad smo već samo upola za Frondu. Dvor, pak, koji se sklonio u Sen-Žermen, u prvi mah izgleda kao stranka parazita koji životare od dobijenih povlastica i izdržavaju se od globljenja i zelenašenja na račun zajednice. Nije tako: on ipak ima jednu funkciju, pošto raspolaže vojnom silom; on vodi borbu protiv stranaca, onih Španaca kojima se fronderi ne ustručavaju da upute poziv na osvajanje Francuske, kako bi oni sami nametnuli svoje prohteve tom istom Dvoru koji brani domovinu. Ali terazije opet pretežu na drugu stranu: fronderi i Španci zajedno predstavljaju stranku mira: princ od Kondea i Dvor stalno traže ratničke avanture. Mi smo pacifisti i stoga smo opet za Frondu. Pa ipak, zar vojni poduhvati Dvora i Mazarena ne proširuju Francusku do njenih današnjih granica, udarajući tako temelj državi i naciji? Da njih nije bilo, ne bismo bili ono što smo. Evo opet prelazimo na drugu stranu.

Dovoljno je, dakle, da se istorija udalji od nas u vremenu, ili da se mi od nje udaljimo u mislima, pa da njeno interiorizovanje postane nemoguće i da ona izgubi svoju inteligibilnost, koja je u stvari iluzija koja prati njenu privremenu interiorizovanost. Ali time nismo rekli da čovek može ili treba da se oslobodi te interiornosti. Nije u njegovoj

moći da to učini, te se za njega mudrost sastoji u tome da posmatra sebe kako je doživljava, mada zna da je to što on tako potpuno i snažno doživljava mit koji će se kao takav ukazati ljudima nekog budućeg veka, a njemu samom možda kroz nekoliko godina, i koji će ostati potpuno nepoznat ljudima nekog budućeg milenijuma. Svaki smisao zavisi od nekog užeg smisla koji mu daje njegov najviši smisao; i ako to vraćanje unazad dovodi na kraju do priznavanja „jednog slučajnog zakona o kome se može reći samo: stvari stoje tako, a ne drukčije" (Sartr, str. 128), u toj perspektivi nema ničega uznemirujućeg za misao koju ne muči potreba ni za kakvom transcendencijom, pa makar i u skrivenom vidu. Jer čovek bi postigao sve što razumno može da poželi — samo pod uslovom da se pomiri sa tim slučajnim zakonom — da je uspeo da odredi njegov praktični oblik, a sve ostalo postavi u jednu inteligibilnu sredinu.

*

Medu savremenim filosofima Sartr svakako nije jedini koji pripisuje istoriji posebnu vrednost na račun drugih humanističkih nauka i zamišlja je na skoro mističan način. Etnolog poštuje istoriju, ali joj ne pridaje izuzetnu vrednost. On je zamišlja kao istraživanje koje dopunjava njegovo sopstveno istraživanje: jedno širi lepezu ljudskih društava u vremenu, a drugo u prostoru. Ta razlika je još manja nego što izgleda, pošto se istoričar trudi da vaspostavi sliku iščezlih društava onakvih kakva su ona bila u trenucima koji su predstavljali njihovu sadašnjost; dok se etnograf trudi da što bolje rekonstruiše istorijske etape koje su vremenski prethodile današnjim oblicima.

Izgleda da ovu simetriju između istorije i etnologije odbacuju neki filosofi koji prećutno ili otvoreno osporavaju da rasprostrtost u prostoru i sledovanje u vremenu pružaju perspektive jednake vrednosti. Reklo bi se da u njihovim, očima dimenzija vremena ima poseban ugled, kao da dijahronija zasniva jedan tip inteligibilnosti koji je, uporeden sa onim koji donosi sinhronija, ne samo nadmoćniji, već i po svojoj prirodi specifičnije ljudski.

Taj izbor lako je objasniti, ako ne i opravdati: raznolikost društvenih oblika, koje etnologija zahvata raspoređene u prostoru, javlja se u vidu

jednog diskontinuiranog sistema; međutim, uobražava se da istorija pomoću dimenzije vremena rekonstruiše ne različita stanja, već prelaženje iz jednog stanja u drugo u kontinuiranom vidu. A kako mi sami verujemo da svoje lično postajanje opažamo kao jedno neprekidno menjanje, izgleda nam da se istorijsko saznavanje poklapa sa onim što je očigledno za naš lični osećaj. Tako se zamišlja da se istorija ne zadovoljava time da nam opisuje razna bića u sferi pojavnog, ili da nam, u najboljem slučaju, omogućava da na mahove proniknemo u interiornosti koje bi bile takve svaka za sebe, mada bi ostajale jedna izvan druge, nego nam omogućaćava da izvan nas samih dopremo do samoga bića menjanja.

Moglo bi se mnogo štošta reći o tom tobožnjem kontinuitetu našega ja, u kome mi vidimo zahtevima društvenog života održavanu iluziju — i koji je, prema tome, odraz spoljašnjeg sveta u unutrašnjem svetu — pre nego predmet jednog apodiktičnog iskustva. Ali, da bismo zapazili da shvatanje istorije koje nam se predlaže ne odgovara ničemu realnom, nije potrebno da rešimo taj filosofski problem. Čim se želi povlašćen položaj za istorijsko saznanje, osećamo da imamo pravo (koje inače ne bismo pomišljali da koristimo) da podvučemo da sâm pojam istorijske činjenice skriva dvostruku antinomiju. Jer, pretpostavka je da je istorijska činjenica ono što se stvarno dogodilo; ali gde se nešto dogodilo? Svaka epizoda jedne revolucije ili jednog rata razlaže se u mnoštvo psihičkih i ličnih reakcija; sve one izražavaju nesvesne evolucije, a ove se razlazu na cerebralne, hormonalne ili nervne fenomene koji, opet, upućuju na fizičke ili hemijske procese... Prema tome, istorijska činjenica nije u većoj meri data nego druge činjenice; istoričar ili pokretač istorijskog postajanja konstituiše je izdvajanjem i kao pod pretnjom beskonačnog vraćanja unazad.

Međutim, ono što važi za konstituisanje istorijske činjenice podjednako važi i za njeno odabiranje. I sa tog gledišta istoričar i učesnik u događajima odabiraju, seku i kroje, jer bi ih zaista potpuna istorija suočila sa haosom. U svakom kutku zemljine kugle nalazi se mnoštvo pojedinaca od kojih svaki totalizuje istorijsko postajanje na način koji se ne može porediti sa načinom na koji drugi to čine; i za jednog jedinog među tim pojedincima svaki trenutak sadrži beskrajno mnogo fizičkih i psihičkih događaja koji svi igraju određenu ulogu u

njegovoj totalizaciji. Čak i ona istorija koja tvrdi da je opšta, predstavlja samo slaganje nekoliko lokalnih istorija jedne uz drugu, pri čemu su praznine — u njima samima i između njih — mnogo brojnije nego ispunjena mesta. A neosnovano bi bilo verovati da bi se povećavanjem broja saradnika i intenzivnijim istraživačkim radom postigao bolji rezultat: zbog toga što istorija teži otkrivanju značenja, ona sebe samu osuđuje na to da bira oblasti, razdoblja, ljudske grupe i pojedince u tim grupama, i da ih kao diskontinuirane figure izdvaja iz jednog kontinuuma koji, u najboljem slučaju, može da posluži kao pozadina slike. Jedna zaista sveobuhvatna istorija sama bi sebe neutralizovala: rezultat koji bi postigla bio bi ravan nuli. Ono što istoriju čini mogućom jeste to što se pokazuje da jedna podskupina događaja iz jednog određenog perioda ima približno isto značenje za grupe pojedinaca koji nisu obavezno doživeli te događaje, i koji čak mogu da ih posmatraju sa odstojanja od više vekova. Istorija, dakle, nije nikada istorija, već istorija-za.[105] Pristrasna čak i onda kada tvrdi da nije takva, ona neizbežno ostaje parcijalna, što opet predstavlja jedan vid pristrasnosti. Čim nameravamo da pišemo istoriju francuske revolucije, znamo (ili bi trebalo da znamo) da to neće moći da bude u isti mah i podjednako istorija kako ju je doživeo jakobinac, i istorija kako ju je plemić doživeo. Pretpostavka je da su totalizacija i jednog i drugog (od kojih je svaka antisimetrična u odnosu na drugu) podjednako istinite. Treba, dakle, izabrati između dve odluke: bilo usvojiti jednu od njih, ili neku treću (jer ih ima bezbroj), i odreći se toga da se u istoriji vidi opšta totalizacija parcijalnih totalizacija; bilo priznati svima podjednako realnost: ali u tom slučaju otkrićemo samo to da francuska revolucija, onakva kako se o njoj govori, nije postojala.

Istorija, prema tome, ne može da izbegne tu obavezu, koja je zajednička svakom vidu saznavanja, da upotrebljava jedan kôd za analizu predmeta kojim se bavi, čak (i naročito), ako se tome predmetu pripisuje jedna kontinuirana realnost.[106] Distinktivne odlike istorijskog saznavanja nisu posledica odsustva jednog kôda, koje je prividno, već njegove posebne prirode: taj kôd sačinjava hronologija. Nema istorije bez datuma; da bismo se u to uverili

dovoljno je da posmatramo kako učenik uspeva da nauči istoriju: on je svodi na telo bez mesa čiji skelet obrazuju datumi. Ustalo se, ne bez razloga, protiv tog metoda koji istoriju čini šturom, ali se pritom često padalo u suprotnu krajnost. Ako datumi ne predstavljaju svu istoriju, ni ono što je najzanimljivije u njoj, oni su elemenat čije bi odsustvo dovelo do tog da sama istorija iščezne, pošto se sva njena originalnost i specifičnost sastoje u razumevanju odnosa između onoga što je postojalo i onoga što je došlo za njim, a taj odnos bi bio osuđen da nestane kada, bar virtuelno, njegovi krajnji članovi ne bi mogli da budu datirani.

Međutim, prava priroda hronološkog kodiranja mnogo je složenija nego što se to misli onda kada se istorijski datumi zamišljaju u vidu jedne proste linearne serije. Na prvom mestu, datum označava jedan trenutak u nekom sledovanju: d2 dolazi posle dl, a pre d3,• sa tog stanovišta, datumi samo zamenjuju redni broj. Ali svaki datum je i prost broj, i kao takav on izražava neko odstojanje u odnosu na najbliže datume. Da bismo kodirali izvesne istorijske periode, upotrebljavamo mnogo, a za druge periode manje datuma. Ta promenljiva količina datuma kojima se označavaju jednaki vremenski periodi pokazuje ono što bi se moglo nazvati pritiskom istorije: ima „toplih" hronologija; to su hronologije epoha u kojima brojni događaji imaju, po mišljenju istoričara, karakter diferencijalnih elemenata. Nasuprot tome, ima i takvih u kojima se za njega (ako ne, razume se, i za ljude koji su u njima živeli) dogodilo vrlo malo stvari, a ponekad i ništa nije dogodilo. Na trećem mestu, i naročito, datum je član u jednoj klasi. Te klase datuma određuje svojstvo svakog datuma da u okviru svoje klase ima određeno značenje u odnosu na datume koji takođe njoj pripadaju, i odsustvo tog značenja u odnosu na datume koji pripadaju nekoj drugoj klasi. Tako datum 1685. pripada klasi u koju ulaze i brojevi 1610, 1648, 1715; ali on ništa ne znači u odnosu na klasu koju obrazuju datumi: prvi, drugi, treći, četvrti milenijum, kao ni u odnosu na klasu datuma: 23. januar, 17. avgust, 30. septembar, itd.

Pošto smo to utvrdili, da vidimo od čega se sastoji kôd istoričara. Svakako ne od datuma, pošto se oni ne ponavljaju. Pomoću brojeva se mogu kodirati promene temperature, jer čitanje jedne brojke na skali termometra podseća na vraćanje jedne prethodne situacije: kad

god pročitam 0°, znam da je mraz i oblačim svoj najtopliji kaput. Ali, posmatran izdvojeno, neki istorijski datum bio bi lišen smisla, jer ne bi upućivao na nešto drugo sem na samoga sebe: ako ništa ne znam o novom veku, datum 1643. ništa mi ne kaže. Kôd se, dakle, može obrazovati samo pomoću klasa datuma, u kojima svaki datum ima neko značenje zato što sa drugim datumima stoji u složenim odnosima korelacije ili opozicije. Svaku klasu određuje neka učestalost, i ona pripada onome što bi se moglo nazvati jednim predmetom ili jednom oblašću istorije. Istorijsko saznavanje operiše, dakle, na isti način kao i aparat sa moduliranom frekvencijom: kao živac, ono ubacuje u kodove jednu kontinuiranu — i, kao takvu, asimboličnu — količinu događaja pomoću frekvencija impulsa koje su srazmerne njenim variranjima. Što se tiče same istorije, ona se ne može predstavtiti u vidu aperiodične serije čiji bismo samo jedan deo poznavali. Istorija je jedna diskontinuirana skupina koju obrazuju razne oblasti istorije; svaku oblast određuje posebna frekvencija i diferencijalno kodiranje onoga što je postojalo i onoga što je došlo za njim. Prelaženje sa datuma koji sačinjavaju jednu oblast na datume iz druge oblasti isto toliko je nemoguće kao i prelaženje sa realnih na iracionalne brojeve. Tačnije rečeno, datumi koji pripadaju jednoj klasi iracionalni su u odnosu na sve datume iz drugih klasa.

Nije, dakle, samo iluzorno, već i protivrečno zamišljati istorijsko postajanje kao neprekidni tok koji počinje preistorijom, kodiranom u desetinama ili stotinama milenijuma, produžava se po milenijumima počev od četvrtog ili trećeg milenijuma pre nove ere, i zatim nastavlja u vidu istorije po vekovima, prošarane, po ukusu svakog autora, slojevima istorije po godinama u okviru jednog stoleća, ili po danima u okviru jedne godine, ako ne i po časovima u okviru jednog dana. Svi ti datumi ne obrazuju jednu seriju: oni pripadaju različitim vrstama. Da se zadržimo samo na jednom primeru: način kodiranja kojim se služimo u preistoriji ne uvodi u način kodiranja koji nam služi za modernu i savremenu istoriju: svaki kôd upućuje na jedan sistem značenja koji se, teorijski bar, može primeniti na virtuelni totalitet ljudske istorije. Događaji koji imaju neko značenje za jedan kôd, nemaju to značenje za drugi kôd. Kodirane u sistemu preistorije, najčuvenije epizode moderne i savremene istorije prestaju da budu

pertinentne, osim možda (pa i to je potpuno neizvesno) izvesnih vidova naglog demografskog razvoja posmatranog na nivou čitave zemljine kugle, pronalaska parne mašine, elektriciteta i atomske energije.

Ako se opšti kôd ne sastoji od datuma koji se mogu poredati u linearnu seriju, već od klasa datuma od kojih svaka predstavlja samostalan sistem referencija, diskontinuirani i klasifikatorski karakter istorijskog saznavanja jasno se pokazuje. Ono se služi jednom pravougaonom matricom:

u kojoj svaki red predstavlja klase datuma koje, shematizacije radi, možemo nazvati klasama časova, dana, godina, vekova, milenijuma, itd., i koje zajedno obrazuju jednu diskontinuiranu skupinu. U sistemu ovakvog tipa tobožnji istorijski kontinuitet postiže se samo pribegavajući neosnovanim i prokrijumčarenim povezivanjima.

To nije sve. Ako se unutrašnje praznine u svakoj klasi ne mogu popuniti datumima iz drugih klasa, ipak svaka klasa, uzeta u celini, uvek upućuje na jednu drugu klasu, koja sadrži razlog jedne inteligibilnosti na koju prva ne može da polaže pravo. Istorija XVII veka je istorija „po godinama", ali XVI I vek, kao oblast istorije, pripada jednoj drugoj klasi koja ga kodira u odnosu na prošle i potonje vekove; ta oblast novog veka postaje sada deo jedne klase u kojoj se ona ukazuje u odnosu korelacije i suprotnosti sa drugim „vremenima": srednjim vekom, starim vekom, savremenom epohom, itd. A te razne oblasti odgovaraju istorijama nejednake moći.

Biografska i anegdotska istorija nalazi se sasvim na dnu lestvice i

predstavlja onu slabu istoriju, koja ne sadrži u samoj sebi svoju sopstvenu inteligibilnost; ona je stiče tek kada je kao celinu uklopimo u jednu od nje jaču istoriju; ova istorija, opet, stoji u istom odnosu sa jednom klasom višeg reda. Međutim, bili bismo u zabludi kada bismo mislili da se tim uklapanjima postepeno vaspostavlja potpuna istorija; jer ono što se dobija na jednoj, gubi se na drugoj strani. Biografska i anegdotska istorija najmanje objašnjava; ali ona je najbogatija sa stanovišta obaveštavanja, jer posmatra osobenost pojedinaca i potanko izlaže nijanse u njihovom karakteru, zaobilazne načine ispoljavanja njihovih motiva, faze odlučivanja. To obaveštavanje se shematizuje, zatim povlači u drugi plan i na kraju iščezava kada se prede na sve „jače" istorije.[107] Prema tome, u zavisnosti od nivoa na koji se postavlja, istoričar gubi od obaveštenosti onoliko koliko dobija u razumevanju, ili obrnuto, kao da logika konkretnog želi da podseti na svoju logičku prirodu praveći u ilovači postajanja nejasnu skicu Gedelove teoreme. U odnosu na svaku oblast istorije koju žrtvuje, relativni izbor istoričara uvek se kreće samo između jedne istorije koja više saopštava a manje objašnjava, i jedne istorije koja više objašnjava a manje saopštava. A ako, pak, želi da izbegne tu dilemu, preostaje mu jedino da izađe iz istorije: bilo na njenom donjem kraju, ako ga traganje za obaveštenjima odvuče od posmatranja grupa po• matranju pojedinaca, a zatim njihovih motivacija, koje zavise od njihove lične istorije i temperamenta, tj. jedne infraistorijske oblasti u kojoj gospodare psihologija i fiziologija; bilo na njenom gornjem kraju, ako ga potreba za razumevanjem podstakne da istoriju uklopi u, preistoriju, a preistoriju u opštu evoluciju organizovanih bića koja se, pak, može objasniti samo biološkim, geološkim i, najzad, kosmološkim terminima.

Ali postoji i drugi način da se izbegne ta dilema a da se pri tom istorija ne uništi. Dovoljno je da se prizna kako je istorija metod koji ne poseduje neki svoj posebni predmet, i da se, prema tome, ne prizna ekvivalentnost pojma istorije i pojma čovečanstva koju neki žele da nam nametnu sa potajnom namerom da istoričnost pretvore u poslednje utočište jednog transcendentalnog humanizma: kao da jedino odričući se svojih suviše nepostojanih ja ljudi mogu ponovo da

steknu, na planu mi, iluziju slobode.

U stvari, istorija nije vezana za čoveka, niti za bilo koji poseban predmet. Ona je sva u svome metodu, koji je, kako iskustvo dokazuje, neophodan za popisivanje svih elemenata bilo kakve strukture, ljudske ili neljudske. Prema tome, ne samo da traganje za inteligibilnošću ne dovodi do istorije kao nečega što se nalazi na njegovom kraju, nego istorija služi kao polazište svakom takvom traganju. Kao što se kaže za izvesne pozive, istorija otvara sva vrata, pod uslovom da se iz nje izađe.

*

Ta druga stvar, na koju upućuje istorija kojoj nedostaju referencije, dokazuje da istorijsko saznavanje, bilo kakva da je njegova vrednost (koju ne pomišljamo da osporavamo), ne zaslužuje da se suprotstavlja drugim oblicima saznavanja kao apsolutno povlašćen oblik. Ranije[108] smo kazali da nju otkrivamo već ukorenjenu u divljoj misli, a sada shvatamo zašto se ona u njoj ne rascvetava. Osobenost divlje misli je u tome što je ona vanvremenska; ona želi da obuhvati svet u isti mah kao sinhronični i dijahronični totalitet, i znanje koje ona u njemu stiče liči na sliku sobe koju dobijamo pomoću na suprotnim zidovima pričvršćenih ogledala koja jedno drugo reflektuju (kao i predmete u prostoru što ih razdvaja) a pri tom nisu strogo paralelna. Tom prilikom istovremeno se obrazuje mnoštvo slika, i nijedna od njih nije potpuno ista; prema tome, svaka slika nas samo delimično upoznaje sa dekoracijom i nameštajem, ali sve zajedno karakterišu nepromenljiva svojstva koja izražavaju jednu istinu. Divlja misao produbljuje svoje poznavanje pomoću raznih imagines mundi. Ona gradi duhovna zdanja koja joj olakšavaju razumevanje sveta zato što liče na njega. U tom smislu bilo je moguće definisati je kao misao zasnovanu na analogiji.

Ali, u tom istom smislu, ona se razlikuje od pripitomljene misli, čiji jedan vid predstavlja istorijsko saznavanje. Staranje za uspostavljanjem kontinuiteta koje nadahnjuje istorijsko saznavanje ukazuje se, doista, kao ispoljavanje na planu vremena, ne više

saznavanja diskontinuiranog i po analogiji, već intersticijalnog i objedinjavajućeg saznavanja: umesto da udvaja predmete pomoću shema koje dobijaju ulogu naknadno dodatih predmeta, ono se trudi da prevaziđe prvobitnu diskontinuiranost povezujući međusobno predmete. Baš se taj um, koji se potpuno posvećuje smanjivanju razmaka i uklanjanju razlika, s pravom može nazvati „analitičkim". Zbog jednog nedavno podvučenog paradoksa, za modernu misao „kontinuiranost, promenljivost, relativnost i determinizam idu zajedno." (Ože, str. 475).

Tu analitičku i apstraktnu kontinuiranost neki će, bez sumnje, suprotstaviti praxis-u onakvom kakvog ga doživljavaju konkretna lica. Ali pokazuje se da je ova kontinuiranost izvedena kao i ona prva, pošto je ona samo način svesnog opažanja psiholoških i fizioloških procesa koji su, zauzvrat, diskontinuirani. Mi ne osporavamo da se um razvija i preobražava u praktičnoj sferi: način na koji čovek misli odražava njegove odnose sa svetom i ljudima. Ali da bi praxis mogao da se doživi kao misao, potrebno je najpre (u logičkom, a ne istorijskom smislu) da misao postoji, to jest da su dati početni uslovi za njeno postojanje u vidu objektivne strukture psihizma i mozga bez koje ne bi bilo ni praxis-a, ni misli.

Prema tome, onda kada divlju misao opisujemo kao sistem pojmova koji su „zarobljeni" u raznim slikama, mi se nimalo ne približavamo robinzonijadama (Sartr, str. 642—643) konstituišuće dijalektike: svaki konstituišući um pretpostavlja postojanje jednog konstituisanog uma. Ali čak i ako prihvatimo kružno kretanje na koje se Sartr poziva da bi odstranio ono što je „podozrivo" u prvim etapama njegove sinteze, ovoga puta on nam predlaže upravo robinzonijade umesto opisa fenomena kada tvrdi da vaspostavlja smisao razmene žena, potlača,[109] ili dokazivanja pravila o sklapanju brakova u njegovom plemenu koje vrši jedan melanežanski divljak. Sartr se tada poziva na proživljeno razumevanje u praxis-u organizatora, što predstavlja neobičnu formulu kojoj ništa ne odgovara u stvarnosti, osim možda neprozirnost kojom se svako strano društvo odupire onome što ga spolja posmatra i koja ga navodi da u njega projektuje, u obliku pozitivnih svojstava, praznine iz svoga sopstvenog

posmatranja. Dva primera pomoći će nam da bliže odredimo svoju misao.

Svakom etnologu mora da padne u oči činjenica da u čitavom svetu najrazličitija društva na isti način konceptualizuju svoje obrede posvećivanja. U Africi ili u Americi, u Australiji ili u Melaneziji, ti obredi vrše se prema istoj shemi: najpre se simbolično „ubijaju" iskušenici koji su otrgnuti od svojih porodica, a zatim ih drže sakrivene u šumi ili šibljaku, gde su podvrgnuti mučenjima iz zagrobnog života; posle toga oni se „ponovo rađaju" kao članovi društva. Kada ih vrate njihovim pravim roditeljima, ovi glume sve faze novog porođaja i pristupaju prevaspitavanju tih dečaka koje obuhvata čak i osnovne pokrete pri uzimanju hrane i oblačenju. Bilo bi primamljivo protumačiti taj skup pojava kao dokaz da je u tom stadijumu misao u potpunosti stopljena sa praxis-om. Ali to bi značilo videti stvari naopačke, pošto je, naprotiv, baš naučni praxis u nas odstranio iz pojmova smrti i rođenja sve što u njima nije odgovaralo pukim fiziološkim procesima, učinivši ih tako nepodobnim da prenose i neka druga značenja. U društvima u kojima postoje obredi posvećivanja, rođenje i smrt pružaju materijal za bogato i raznovrsno konceptualizovanje, zato što jedno postizanje praktičnog efekta usmereno na naučno poznavanje — koje njima nedostaje — nije oduzelo tim pojmovima (i tolikim drugim) glavni deo jednoga smisla koji prevazilazi razlikovanje između stvarnog i imaginarnog: to je potpuni smisao čije samo priviđenje još umemo da dočaramo na maloj sceni figurativnog jezika. Prema tome, ono što nam izgleda kao nekakva stopljenost jeste obeležje misli koja prosto naprosto ozbiljno shvata reči kojima se služi, dok mi u sličnim prilikama vidimo samo „igre" reči.

Tabu tasta i tašte i svekra i svekrve pruža materijal za priču koja drugim putem dovodi do istog zaključka. Česta zabrana svakog fizičkog ili govornog dodira između bliskih srodnika učinila se tako čudna etnolozima da su se oni, da bi je objasnili, dovili na taj način što su povećali broj hipoteza, ne proveravajući uvek da li one jedna drugu ne čine izlišnom. Tako, na primer, retku pojavu ženidbe sestrom od strica ili tetke po očevoj strani u Australiji Elkin objašnjava pomoću pravila da će se muškarac, s obzirom da mora da izbegava svaki dodir sa svojom taštom, dosetiti da izabere ženu među onim ženama koje

su potpuno strane njegovoj sopstvenoj lokalnoj grupi (kojoj pripadaju sestre njegovoga oca). Samo to pravilo imalo bi svrhu da spreči otimanje majke i ćerke o ljubav istoga čoveka; najzad, izgleda da je ono bilo protegnuto na ženine babu i dedu. Prema tome, imamo četiri oprečna tumačenja jedne jedine pojave; prema prvom — ona je funkcija jednog tipa braka, prema drugom — rezultat jedne psihološke računice, prema trećem — zaštita protiv nagonskih težnji, i prema četvrtom — proizvod asocijacije po kontîgvitetu. Međutim, pomenuti autor još nije zadovoljan, pošto po njegovom mišljenju za tabu tasta postoji peto tumačenje: tast je poverilac čoveka kome je dao svoju ćerku, i zet oseća da se pred njim nalazi u podređenom položaju. (Elkin 4, str. 66—67, 117—120).

Zadovoljićemo se poslednjim tumačenjem, koje potpuno obuhvata sve razmotrene slučajeve i čini izlišnim ostala tumačenja time što podvlači njihovu naivnost. Ali zašto je te običaje toliko teško postaviti na njihovo pravo mesto? Izgleda nam da se to može ovako objasniti: oni običaji našeg vlastitog društva koje bismo mogli uporediti sa njima, i u kojima bismo našli znak za raspoznavanje pomoću koga bismo mogli da ih otkrijemo, kod nas su razdvojeni, dok se u tim egzotičnim društvima oni javljaju združeni, zbog čega ne možemo da ih prepoznamo.

Kod nas je poznat tabu ženinih roditelja, ili bar nešto što njemu približno odgovara, to jest tabu koji nam zabranjuje da se obraćamo šefovima država i suverenima, i naređuje da im ostavljamo slobodan prolaz. Svaki protokol potvrđuje taj tabu: ne smemo se prvi obratiti Predsedniku Republike ili engleskoj kraljici: a ostajemo podjednako uzdržani i onda kada nepredviđene okolnosti stvore, između neke visoke ličnosti i nas samih, uslove za dodir neposredniji od onog koji bi dopustila postojeća društvena distancija. E sad, u većini društava položaj onog ko daje ženu podrazumeva društvenu (ponekad i ekonomsku) nadmoćnost, a položaj onog ko uzima ženu — podređenost i zavisnost. Ta nejednakost lica koja su se orodila može se objektivno izraziti u institucijama, u vidu nepostojane ili čvrste hijerarhije; ili se, pak, ona subjektivno izražava u sistemu međuličnih odnosa pomoću povlastica i zabrana. Prema tome, nikakva se tajna ne krije u običajima čiju nam unutrašnju stranu otkriva doživljeno

iskustvo. Nas samo zbunjuju uslovi u kojima su se oni konstituisali, jer su različiti u svakom pojedinom slučaju. Oni su kod nas jasno odvojeni od drugih običaja i vezani za jedan nedvosmislen kontekst. Zauzvrat, u egzotičnim društvima isti običaji i isti kontekst kao da su srasli sa drugim običajima i sa jednim drugim kontekstom: kontekstom porodičnih veza sa kojim nam oni izgledaju nespojivi. Mi teško možemo da zamislimo da, u privatnom životu, zet Predsednika Republike vidi u njemu pre šefa države nego tasta; a ako se suprug engleske kraljice javno vlada kao njen prvi podanik, imamo jake razloge da pretpostavimo da se on, kada ostanu nasamo, ponaša prosto-naprosto kao njen muž. Prema takvoj ličnosti ta osoba ponaša se na jedan ili drugi način. Površno gledan, tabu ženinih roditelja izgleda čudan otuda što oni u isti mah imaju i jedan drugi status.

Prema tome, kao što smo to već utvrdili za intelektualne operacije, taj sistem ideja i stavova ukazuje se ovde samo otelovljen. Sam po sebi, on ne sadrži ništa što bi etnologa moglo da zbuni: moj odnos sa Predsednikom Republike sastoji se isključivo u poštovanju negativnih pravila s moje strane, pošto u nedostatku drugih veza naše mogućne odnose potpuno određuje pravilo da mu se ja neću obratiti, osim ako me on sâm na to ne navede, i da ću se držati na odstojanju punom poštovanja. Ali dovoljno bi bilo da taj apstraktni odnos bude obuhvaćen jednim konkretnim odnosom, i da se povezu stavovi svojstveni svakom od tih odnosa pa da u svojoj porodici budem sputan kao i neki australijski urođenik. Ono što nam izgleda kao veća jednostavnost u društvenim odnosima i veća intelektualna pokretljivost, potiče otuda što mi radije upotrebljavamo delove, ako ne čak i „sitninu jednoga delà", dok je urođenik logički štediša; on neprekidno vezuje konce, neumorno slaže i povezuje sve vidove stvarnosti, bili oni fizički, društveni ili duhovni. Mi špekulišemo sa svojim idejama; a za njega su one pravo blago. Divlja misao praktično primenjuje jednu filosofiju konačnosti.

I to je jedan od razloga probuđenog interesovanja koje ona izaziva. Taj jezik sa ograničenim rečnikom, koji ume da izrazi bilo kakvu poruku spojevima suprotnosti između sastavnih delova, ta sadržinska logika za koju su sadržine neodvojive od forme, ta sistematika konačnih klasa, taj svet sačinjen od značenja, ne ukazuju nam se više

kao retrospektivni svedoci vremena „... u kome je nebo po zemlji koračalo i živelo u jedom narodu bogova", i koje pesnik evocira samo zato da bi upitao treba li žaliti za njim ili ne. To vreme danas nam je vraćeno zahvaljujući otkriću sveta informacije u kome opet vladaju zakoni divlje misli: vraćeno nam je i nebo koje korača po zemlji u jednom narodu odašiljača i primalaca čije poruke, dok god kruže, predstavljaju predmete fizičkog sveta i mogu da budu shvaćene u isti mah spolja i iznutra.

Misao da se svet primitivaca (ili tobožnjih primitivaca) sastoji poglavito od poruka nije nova. Ali do nedavno je pripisivana negativna vrednost onome što je pogrešno smatrano jednom distinktivnom odlikom, kao da ta razlika između sveta primitivaca i našeg sveta sadrži objašnjenje za njihovu duhovnu i tehnološku podređenost, dok ih ona pre stavlja na ravnu nogu sa modernim teoretičarima dokumentacije.[110] Trebalo je da fizika otkrije da jedan semantički svet ima sva obeležja jednog apsolutnog predmeta da bi se priznalo da je način na koji primitivci konceptualizuju svoj svet ne samo koherentan, već baš onaj način koji se nameće kada je u pitanju predmet čija osnovna struktura pruža sliku jedne diskontinuirane složenosti.

U isti mah bila je prebrođena prividna antinomija između logičkog i predlogičkog mentaliteta. Divlja misao je logična u istom smislu i na isti način kao i naša, ali samo kao ona naša misao koja se trudi da upozna jedan svet kome istovremeno priznaje fizička i značenjska svojstva. I kad otklonimo taj nesporazum, ipak ostaje nepobitno da se, nasuprot onome što je Levi-Bril mislio, ta misao služi putevima razuma, a ne afektivnosti; razlikovanjima i suprotstavljanjima, a ne mešanjem i participacijom. Iako taj izraz još nije bio ušao u upotrebu, brojni Dirkemovi i Mosovi tekstovi pokazuju da su oni bili shvatili da je takozvana primitivna misao u stvari jedna kvantifikovana misao.

Prigovoriće nam se da između misli primitivaca i naše misli postoji jedna bitna razlika: teorija informacija interesuje se za poruke koje to stvarno jesu, dok primitivci pogrešno smatraju porukama obična ispoljavanja fizičkog determinizma. Ali ima dva razloga koji potiru vrednost ovog argumenta. Na prvom mestu, teorija informacija bila je

primenjivana na sve slučajeve i ona obuhvata i fenomene koji nemaju karakter poruka, to jest biološke fenomene; iluzije totemizma imale su bar tu dobru stranu što su istakle da fenomenima toga reda pripada najvažnije mesto u ekonomiji klasifikacionih sistema. Postupajući sa čulnim svojstvima životinjskog i biljnog carstva kao da su ona delovi jedne poruke, i otkrivajući u njima „signature" — dakle znake —, ljudi su počinili greške u određivanju: deo koji ima neko značenje nije uvek bio onaj koji su oni smatrali takvim. Ali u nedostatku savršenih instrumenata koji bi im omogućili da ga traže tamo gde se on najčešće nalazi, to jest na nivou onog što se vidi pod mikroskopom, oni su već nazirali, „kao kroz neku koprenu", principe tumačenja; da bi se otkrila njihova heuristička vrednost i saglasnost sa stvarnošću, bila su potrebna najnovija otkrića — telekomunikacije, elektronske mašine za računanje i elektronski mikroskop.

Pre svega, iz činjenice da poruke (za vreme njihovog prenošenja, kada one objektivno postoje izvan svesti odašiljača i primalaca) pokazuju svojstva koja su im zajednička sa fizičkim svetom, proizlazi da su ljudi, varajući se u pogledu fizičkih fenomena (ne apsolutno, već u odnosu na nivo na kome su ih opažali), i tumačeći ih kao da su poruke, ipak mogli da otkriju neka njihova svojstva. Da bi teorija informacija mogla da bude izgrađena, bilo je, bez sumnje, neophodno da se otkrije da svet informacija predstavlja deo, ili jedan vid sveta prirode. Ali pošto je dokazana valjanost prelaženja sa zakona prirode na zakone informacija, ona podrazumeva i valjanost obrnutog prelaženja: onoga koje već hiljadama godina omogućava ljudima da se putevima informacija približe zakonima prirode.

Svakako, svojstva koja su dostupna divljoj misli nisu svojstva koja privlače pažnju naučnika. U zavisnosti od svakog posebnog slučaja, fizičkom svetu pristupa se sa dva suprotna kraja: jednog koji je krajnje konkretan, i drugog koji je krajnje apstraktan; i iz dva ugla, bilo ugla čulnih kvaliteta, bilo ugla formalnih svojstava. Ali činjenica da je trebalo, teorijski bar (i da se nisu odigrale nagle promene u perspektivi), da se ta dva pristupa spoje, objašnjava što su i jedan i drugi, međusobno nezavisno u vremenu i prostoru, doveli do dva različita, iako podjednako pozitivna tipa znanja: do znanja koje počiva na jednoj teoriji čulnog i koje i dalje zadovoljava naše osnovne potrebe

pomoću veština zahvaljujući kojima je nastala civilizacija, to jest pomoću zemljoradnje, stočarstva, grnčarstva, tkanja, čuvanja i pripremanja hrane, itd., čiji procvat počinje u neolitsko doba, i znanja koje se odmah postavlja na plan inteligibilnog, i iz koga je proizašla savremena nauka.

Bilo je, zacelo, potrebno čekati do polovine ovoga veka da bi se ukrstili putevi koji su dugo bili odvojeni: put koji zaobilazno, preko komunikacije, vodi fizičkom svetu, i put za koji od nedavno znamo da preko fizike vodi svetu komunikacije. Čitav proces ljudskog saznavanja dobija tako karakter jednog zatvorenog sistema. Priznati da je naučni duh u svom najmodernijem vidu, zahvaljujući susretu koji je samo divlja misao umela da predvidi, začelo doprineo potvrđivanju njenih principa i vaspostavljanju njenih prava, znači ostati i dalje veran njenom nadahnuću.

12. jun — 16. oktobar 1961.

DODATAK

O divljem cvetu daninoć[111] (Viola tricolor L.: poljski cvet daninoć; plava sasa) kaže se:

„Nekada je trobojna ljubičica (divlji cvet daninoć) lepše mirisala od martovske (ili mirišljave ljubičice). Ona je tada rasla usred žita koje su gazili oni što su hteli da je uberu. Ljubičica se sažali na žito i smerno zamoli Svetu Trojicu da joj oduzmu miris. Molba joj bi uslišena, pa je zbog toga zovu cvet Svete Trojice." (Pancer II, 203, naved. kod Peržea, str. 151).

„Cvet domaćih varijeteta krase dve (ljubičasta i žuta, ili žuta i bela), a ponekad i tri (ljubičasta, žuta, beložućkasta) živo kontrastirane boje... Na nemačkom se daninoć zove: Stiefmütterchen: mala maćeha. Po narodnom tumačenju raskošna latica u obliku mamuze predstavlja maćehu (drugu očevu ženu), dve susedne latice, takode vrlo živih boja, predstavljaju decu, a gornje latice (čije su boje nešto blede), decu iz prvog braka. U poljskom folkloru srećemo nešto drukčije simbolično tumačenje, koje utoliko više zaslužuje pažnju što uzima u obzir položaj čašičnih listića, i u isti mah ima isto toliko bogatu pesničku sadržinu kao i nemačka verzija. Donja najveća latica oslanja se sa svake strane na jedan čašični listić: to je maćeha što sedi u naslonjači. Dve susedne latice, takode raskošnih boja, oslanjaju se na po jedan čašični listić i predstavljaju decu iz drugog braka, od kojih svako sedi na jednoj stolici. Obe gornje latice, čija je boja manje sjajna, oslanjaju se bočno na mamuzu čašice koja se propinje između njih: to su sirota deca iz prvog braka koja moraju da se zadovolje jednom stolicom za njih dvoje. Vagner (In die Natur, str. 3) dopunjava ovo tumačenje. Latica raskošne boje — to jest maćeha — mora da se, zato što je kažnjena, povije, a sirota deca iz prvog braka (gornje latice) okrenuta su nagore. Divlji cvet daninoć upotrebljava se za pripremanje čaja koji prečišćava krv, zvanog čaj svete Trojice. (Hefer i Kr.).

Tumačenje u kome se pominju maćeha, dva brata iz drugog braka od kojih svaki ima jednu stolicu, i dva brata iz prvog braka koji dele jednu stolicu, veoma je staro... Prema Aschersoris Quallen, latice simbolično predstavljaju četiri sestre (dve iz prvog i dve iz drugog

braka), dok maćehu predstavlja peta, neparna latica." (Trajhel, Volkstümliches).

„Vi se divite mojim laticama, kaže cvet ljubičice, ali pogledajte ih izbliže: njihova veličina i ukrasi su različiti. Donja latica se širi, to je zla maćeha koja sve prisvaja: ona se u isti mah smestila na dvema stolicama, pošto se, kao što vidite, dva čašična listića nalaze pod tom velikom laticom. Desno i levo od nje nalaze se njene kćeri; svaka ima svoju stolicu. Vrlo daleko od nje vide se dve gornje latice: to su njene pastorke, koje su se skromno šćućurile na jednoj stolici. Tada se dobri Bog ražali nad sudbinom napuštenih pastorki: on kazni zlu maćehu okrećući cvet naniže: maćeha koja je bila na vrhu kada je cvet bio okrenut licem nagore, nalaziće se ubuduće dole, i velika grba porašće joj na leđima; njenim ćerkama, kao kazna za njihovu oholost, izrasta brada (osje) koja će ih učiniti smešnim u očima sve dece koja će ih videti; dok se prezrene pastorke sada nalaze iznad njih." (Herrn. Vagner, In die Natur, str. 3; naved. kod Brankija Pflanzensagen).

„Evo zašto se cvet daninoć zove Syrotka (sirotica). Bio jednom jedan čovek koji je imao ženu i dve kćeri. Žena mu umre i on se drugi put oženi ženom što je imala dve kćeri. Ova je uvek davala samo jednu stolicu obema pastorkama, svojim kćerima davala je po jednu, a za sebe je ostavljala dve. Kada su sve pomrle, sveti Petar naredi im da sednu na isti način, i upravo to nam danas pokazuje cvet daninoć. Dve sirotice što su uvek morale da budu zadovoljne jednom jedinom stolicom, u žalosti su i potpuno su bele, dok su kćeri iz drugog braka ukrašene živim bojama i nisu u žalosti. Maćeha, koja sedi na svojim dvema stolicama, sva je u plavoj i crvenoj boji, i ni ona nije u žalosti." (Legenda iz Lužica, V. fon Šulenburg, Wendisches Volksthum, 1882, str. 42).

*

„Jednog dana brat se bez znanja roditelja oženi sestrom (ne znajući da mu je sestra). Kada oboje saznadoše za svoj nevoljni zločin, tolika ih tuga spopade da se Bog na njih sažali i pretvori ih u ovaj cvet (daninoć), koji je zadržao ime bratky (braća). — [Legenda iz Ukrajine, Etnografska revija (na ruskom), tom III, 1889, str. 211 (Th.

V.)].

Prema Rolanu, Flora, tom II, str. 179—181.

BIBLIOGRAFIJA

Alviano, F. de:
»Notas etnograficas sobre os Ticunas do Alto Solimôes.« *Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro,* vol. 180, 1943.

Anderson, A. J. O. and Dibble, Ch. E:
Florentine Codex. Book 2, Santa Fé, N. M., 1951.

Anderson, E.:
Plants, Man and Life, Boston, 1952.

Anthony, H. G.:
Field Book of North American Mammals, New York, 1928.

Auger, P.:
»Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité à nos jours«. *Cahiers d'histoire mondiale,* vol. 6, n° 3, Neuchâtel, 1960.

Balandier, G.:
»Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale«. *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. 30, Paris, 1961.

Balzac. H. de:
La Comédie humaine, 10 vol. Bibl. de la Pléiade, Paris, **1940-** 1950.

Barrett, S. A.:
»Totemism among the Miwok«. *Journal of American Folklore,* vol. 21, Boston-New York, **1908.**

Barrows, D. P.:
The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern California, Chicago, 1900.

Bateson, G.:
Naven, Cambridge, **1936.**

Beattie, J. H. M.:
»Nyoro Personal Names«. *The Uganda Journal,* vol. 21, n°l, Kampala, 1961.

Beckwith, M. W.:
»Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies«. *Memoirs of the American Folklore Society,* vol. 32, New York, 1938.

Benedickt, P. K.:
»Chinese and Thai Kin numeratives«. *Journal of the American Oriental Society,* vol. 65, 1945.

Beidelman, T. O.:
»Right and Left Hand among the Kaguru: A note on Symbolic Classification«. *Africa,* vol. 31, n° 3, London, 1961.

Bergson, H.:
Les Deux Sources de la morale et de la religion, 88e éd., Paris, 1958.

Beth, E. W.:
Les Fondements logiques des mathématiques, Paris, 1955.

Boas, F.:
(1) Introduction to: James Teit, »Traditions od the Thompson River Indians of British Columbia«. *Memoirs of the American Folklore Society,* vol. 6, 1898.
(2) »Handbook of American Indian Languages«, Part 1. *Bulletin 40, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1911.
(3) »The Origin of Totemism«,/Imenazrc *Antropologist,* vol. 18, 1916.
(4) »Ethnology of the kwakiutl«, *35th Annual Report, Bureau of American Ethnology,* 2 vol, (1913-1914), Washington, D. C, 1921.

(5) »Mythology and Folk-Tales of the North America Indians«. Reprinted in: *Race, Language and Culture.* New York, 1940.

Bochet, G.:
»Le Poro des Dieli«. *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire,* vol. 21, nos 1-2, Dakar, 1959.

Bowers, A. W.:
Mandan Social and Ceremonial Organization, Chicago, 1950.

Bröndal, V.:
Les Parties du discours, Copenhague, 1928.

Brouillette, B.:
La Chasse des animaux à fourrure au Canada, Paris, 1934.

Capell, A.:
»Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia«. *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 16, *a*° 1, Albuquerque, 1960.

Carpenter, E.:
(Communication personnelle, 26-10-61.)

Charbonnier, G.:
»Entretiens avec Claude Lévi-Strauss«, *Les Lettres Nouvelles* 10, Paris, 1961.

Coghlan, H. H.:
«Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting». *Transactions of the Newcomen Society,* 1940.

Colbacchini, P. A. et Albisetti, P. C.:
Os Bororos Orientais, Saô Paulo-Rio de Janeiro, 1942.

Comte, A.:

Cours de philosophie positive, 6 vol., Paris, n. éd., 1908.

Conklin, H. C.:

(1) *The relation of Hanunoo Culture to the Plant World.* Doctoral Dissert., Yale, 1954 (microfilm).

(2) »Hanunoo Color Categories«. *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 11, n° 4, Albuquerque, 1955.

(3) Betel Chewing among the Hanunoo. *Proceedings of the 4th Fareastern Prehistoric Congress,* Paper n° 56, Quezon City (Nat. Res. Council of the Philippines), 1958.

(4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies,* mimeogr., 1960.

Cooke, Ch. A.:

»Iroquois Personal Names-Their Classification«, *Proceedings of the American Philosophical Society,* vol. 96, fasc. 4, Phikdelphia, 1952.

Cruz, M.:

»Dos nomes entre os Bororos«. *Revista do Institute Historico e Geografico Brasileiro,* vol. 175 (1940), 1941.

Cunnison, L G.:

The Luapula Peoples of Northern Rhodesia, Manchester, 1959.

Delatte, A.:

»Herbarius: Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques«. *Bibl. de la Fac. de Phil, et Let. Univ. de Liège,* fasc. LXXXI, Liège-Paris, 1938.

Dennett, R. E.:

Nigerian Studies, London, 1910.

Dennler, J. G.:

»Los nombres indigenas en guarani«. *Physis n° 16,* Buenos Aires, 1939.

Densmore, F.:

(1) »Papago Music«. *Bulletin 90, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1929.

(2) »Mandan and Hidatsa Music«. *Bulletin 80, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1923.

Diamond, S.:

»Anaguta Cosmography: The Linguistic and Behavioral Implications «. *Anthropological Linguistics,* vol. 2, n° 2, 1960.

Dickens, Ch.:

Great Expectations, Complete Works, 30 vol., New York and London, s. d.

Dieterlen, G.:

(1) »Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais«. *Journal de Psychologie normale et pathologique,* 43e année, n° 3, Paris, 1950.

(2) »Classification des végétaux chez les Dogon«. *Journal de la Société des Africanistes,* tome XXII, Paris, 1952.

(3) »Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan français)«. *Africa,* vol. 26, n° 2, London, April 1956.

(4) »Mythe et organisation sociale au Soudan français«. *Journal de la Société des Africanistes,* tome XXV, fasc. I et II, 1955.

(5) »Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale«. *Journal de la Société des Africanistes,* tome XXIX, fasc. *I,* Paris, 1959.

(6) »Note sur le totémisme Dogon«, *L'Homme,* II, *1,* Paris, 1962.

Dorsey, G. A. and Kroeber, A. L.:

»Traditions of the Arapaho«. *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropological Series,* vol. 5, Chicago, 1903.

Dorsey, J. O.:

(1) »Osage Traditions«. *6th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1884-1885), Washington, D. C, 1888.

(2) »Siouan Sociology«. *15th Annual Report, Bureau of American* £iW/đ£y(1893-1894), Washington,D. C, 1897.

Dupire, M.:
»Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger)« in: D. Paulme éd., *Femmes d'Afrique Noire,* Paris-La Haye, 1960.

Durkheim, E.:
Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 2e éd., Paris, 1925.

Durkheim, E. et Mauss, M.:
»Essai sur quelques formes primitives de classification« *L'Année Sociologique,* vol. 6, 1901-1902.

Elkin, A. P.:
(1) »Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism«. *Oceania,* vol. 4, n° 1, 1933-1934.
(2) »Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism«. *Oceania,* vol. 4, n° 2, 1933-1934.
(3) »Kinship in South Australia«. *Oceania,* vol. 8, 9, 10, 1937-1940.
(4) *The Australian Aborigines,* Sydney-London, 3e éd., 1961.

Elmendorf, W. W. and Kroeber, A. L.:
»The Structure of Twana Culture«. *Research Studies, Monographic Supplement n° 2,* Pullman, Washington, 1960.

Elmore, F. H.:
»Ethnobotany of the Navaio«. *The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series,* vol. 1, n° 7, Albuquerque, 1943.

Evans-Pritchard, E. E.:
(1) »Witchcraft«. *Africa,* vol. 8, n° 4, London, 1955.
(2) *tiNuer Religion«.* Oxford, 1956.
(3) »Zande Clans and Totems«. *Man,* vol. 61, art. n° 147, London, 1961.

Firth, R.:
(1) *»Totemism in Polynesia«. Oceania,* vol. 1, no s 3 et 4, 1930-1931.
(2) *History and Traditions of Tikopia,* Wellington, 1961.

Fischer, J. L., Fischer, A., and Mahony, F.:
»Totemism and Allergy«. *The International Journal of Social Psychiatry,* vol. 5, n° 1, 1959.

Fletcher, A. C.:
(1) »A Pawnee Ritual used when changing a Man's name.« *American Anthropologist,* vol. 1, 1899.
(2) »The Hako: A Pawnee Ceremony«, *22 nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1900-1901), Washington,
D. C, 1904.

Fletcher, A. C. and La Flesche, F.:
»The Omaha Tribe«, *27 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1905-1906), Washington, D. C, 1911.

Fortune, R. F.:
(1) »Omaha Secret Societies«. *Columbia University Contributions to Anthropology,* vol. 14, New York, 1932.
(2) *Sorcerers of Dobu,* New York, 1932.

Fourie, L.:
»Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-/om Bushmen«. *Journal of the Southwest Africa Society,* vol. I, 1925-1926.

Fox, C. E.:
The Threshold of the Pacific, London, 1924.

Fox, R. B.:
»The Pinatubo Negritos: their useful plants and material culture«. *The Philippine Journal of Science,* vol. 81 (1952), no s 3-4, Manila,

1953.

Frake, Ch. O.:
»The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao«. *American Anthropologist,* vol. 63, n° I, 1961.

Frazer, J. G.:
Totemism and Exogamy, 4 vol., Londres, 1910.

Freeman, J. D.:
»Iban Augury«. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* Deel 117, Ie Afl., 'S-Gravenhage, 1961.

Freud, S.:
Totem et Tabou. Trad, française, Paris, 1924.

Gardiner, A. H.:
The Theory of Proper Names. A Controversial Essay, London, 2nd ed., 1954.

Geddes, W. R.:
The Land Dayaks of Sarawak, Colonial Office. London, 1954.

Gilges, W.:
»Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia«. *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum,* n° 11, 1955.

Goldenweiser, A. A.:
»On Iroquois Work«. *Summary Report of the Geological Survey of Canada.* Ottawa,.Department of Mines, 1913.

Grzimek, B.:
»The Last Great Herds of Africa«. *Natural History,* vol. 70, n° 1. New York, 1961.

Haile, Father B.:

Origin Legend of the Navaho Flintway, Chicago 1943.

Haile, Father B. and Wheelwright, M.C.: *Emergence Myth according to the Hanelthnayhe, Upward-Reaching Rite.* Navajo Religion Series, vol. 3, Santa Fe, 1949.

Hallowell, A. I.:

»Ojibwa Ontology, Behavior and World View«, in: S. Diamond, ed., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin,* New York, 1960.

Hampate Ba, A. et Dieterlen, G.:

»Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul«. *Cahiers de l'Homme,* nouvelle série I, Paris-La Haye, 1961.

Handy, E. S. Craighill and Pukui, M. Kawena:

»The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i«. *The Polynesian Society,* Wellington, N. Z., 1958.

Harney, W. E.:

»Ritual and Behaviour at Ayers Rock«. *Oceania,* vol. 31, n° 1, Sydney, 1960.

»Mollusca among the American Indians«. *Acta Americana,* vol. 3, n° 4, 1945.

Hart, C. W. M.:

»Personal Names among the Tiwi«. *Oceania,* vol. 1, n° 3, 1930.

Hediger, H.:

Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus (transi, from German), London, 1955.

Henderson, J. and Harrington, J. P:

»Ethnozoology of the Tewa Indians«. *Bulletin n° 56, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1914.

Henry, J.:
Jungle People. A Kaingäng Tribe of the Highlands of Brazil, New York, 1941.

Hernandez, Th.:
»Social Organization of the Drysdale River Tribes, Northwest Australia«. *Oceania,* vol. 2, 1940-41.

Heyting, A.:
Les Fondements des Mathématiques, Paris, 1955.

Hoffman, W. J.:
»The Menomini Indians«. 14 *th Annual Report. Bureau of American Ethnology,* part 1 (1892-93), Washington, D. C, 1896.

Hollis, A. C.:
The Nandi, their Language and Folklore, Oxford, 1909.

Hubert, R. et Mauss, M.:
(1) *Mélanges d'histoire des religions,* 2e éd., 1929.
(2) »Esquisse d'une théorie générale de la magie«. *L'Année Sociologique,* tome VII, 1902-03, in: Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie,* Paris, 1950.

Ivens, W. G.:
Melanesians of the South-East Solomon Islands, London. 1927.

Jakobson, R.:
»Concluding Statement: Linguistics and Poetics,« in: Thomas A. Sebeok, ed. *Style in Language,* New York-London, 1960.

Jakobson, R. and Halle, M.:
Fundamentals of Language, 'S-Gravenhage, 1956.

Jenness, D.:
(1) »The Indian's Interpretation od Man and Nature«. *Transactions,*

Royal Society of Canada, Section II, 1930.
(2) »The Ojibwa Indians od Parry Island. Their Social and Religious Life«. *Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada,* n° 78, Ottawa, 1935.
(3) »The Carrier Indians of the Bulkley River«. *Bulletin n° 133, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1943.

Jensen, B.:
»Folkways of Greenland Dog-Keeping«. *Folk,* vol. 3, Copenhague, 1961.

K., W.:
»How Foods Derive their Flavor« (compte rendu d'une communication de E. C. Crocker à la *Eastern New York Section of American Chemical Society). The New York Times,* May *2,* 1948.

Kelly, C. Tennant:
»Tribes on Cherburg Settlement, Oueensland«. *Oceania,* vol. 5, n° 4, 1935.

Kinietz, W. V.:
»Chippéwa Village. The Story of Katikitegon«. *Bulletin n° 25, Cranbrook Institute of Science,* Detroit, 1947.

Koppers, W.:
Die Bhïl in Zentralindien. Wien, 1948.

Krause, A.:
The Tlingit Indians. Transi, by E. Günther, Seattle, 1956.

Krige, E. J. and J. D.:
The Realm of a Rain Queen, Oxford, 1943.

Kroeber, A. L.:
(1) »Zuni Kin and Clan«, *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* vol. 18, part II, New York, 1917.

(2) »Handbook of the Indians of California«, *Bulletin 78, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C., 1925.

Krott, P.:
»Ways of the Wolverine«. *Natural History,* vol. 69, n° 2, New York, 1960.

La Barre, W.:
»Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia«. *Acta Americana,* vol. 5, no s 1-2, 1947.

La Flesche, F.:
(1) »Right and Left in Osage Ceremonies«. *Holmes Anniversary Volume, Washington,* D. C, 1916.
(2) »The Osage Tribe. Rites of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men«. *36 th Annual Report, Bureau of American Ethnology {1914-1915),* Washington, D. C, 1921.
(3) »The Osage Tribe. The Rite of Vigil«. *39 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1917-1918), Washington, D. C, 1925.
(4) »The Osage Tribe. Child Naming Rite«. *43 rd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1925-1926), Washington, D. C, 1928.
(5) »The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be«. *45 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1927-1928), Washington, D. C, 1930.

Laguna, F. de:
»Tlingit Ideals about the Individual«. *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 10, n° 2, Albuquerques, 1954.

Larock, V.:
Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures, Paris, 1932.

Leighton, A. H. and D.C.:
»Gregorio, the Hand-Trembler, A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian«. *Papers of the Peabody Museum, Harvard*

University, vol. 40, n° 1, Cambridge, Mass., 1949.

Lévi-Strauss, C.:
(1) *Les Structures élémentaires de la parenté,* Paris, 1949.
(2) *Tristes Tropiques,* Paris, 1955.
(3) »Documents Tupi-Kawahib«, in: *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata,* Mexico, 1958.
(4) *Collège de France,* chaire d'Anthropologie sociale. *Leçon inaugurale* faite le mardi 5 janvier 1960. Paris, 1960.
(5) »La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp«. *Cahiers de Γlinstitut de Science économique appliquée* (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7), n° 99, Paris, 1960.
(6) *Le totémisme aujourd'hui,* Paris, 1962.

Lienhardt, G.:
Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, London, 1962.

Loeb, E. M.:
»Kuanyama Ambo Magic«, *Journal of American Folklore,* vol. 69, 1956.

Long, J. K.:
Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader (1791), Chicago, 1922.

Manu (The Laws of):
The Sacred Books of the East, ed. by F. Max Müller, vol. 25,Oxford, 1886.

McClellan, C.:
»The Interrelations of Social Structure with Northern Tlingit Ceremonialism«. *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 10, n° 1, Albuquerque, 1954.

McConnel, U.:

»The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula«. *Oceania,* vol. 1, nos 1 and 2, 1930-31.

Marsh, G. H. and Laughlin, W. S.:
»Human Anatomic Knowledge among the Aleutian Islanders«. *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 12, n° 1, Albuquerque, 1956.

Mauss, M.:
(Cf. aussi Hubert et Mauss, Durkheim et Mauss.) »L'âme et le prénom«, *Bulletin de la Société française de Philosophie,* Séance du 1er juin 1929 (29e année).

Meggitt, M. J.:
»The Bindibu and Others«. *Man,* vol. 61, art. n° 172, London, 1961.

Michelson, T.:
(1) »Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs«. *40 th Annual Report, Bureau of American Ethnology,* (1918-1919), Washington. D. C, 1925.
(2) »Fox Miscellany«, *Bulletin 144, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1937

Middleton, J.:
»The Social Significance of Lugbara Personal Names«. *The Uganda Journal,* vol. 25, n° 1, Kampala, 1961.

Mooney, J.:
»The Sacred Formulas of the Cherokee«. *7 th Annual Report, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1886.

Needham, R.:
(1) »The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan«. *Southwestern Journal of Anthropology,* vol. 10, n° 4, Albuquerque, 1954.

(2) »A Penan Mourning-Usage«. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* Deel 110, 3e Afl., 'S-Gravenhage, 1954.

(3) »The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism«. *Africa,* vol. 30, n° 1, London, 1960.

(4) »Mourning Terms«, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* Deel 115, I r e Afl., 'S-Gravenhage, 1959.

Nelsen, E. W.:

Wild Animals of North America, Washington, D. C, 1918.

Nsimbi, N. B.:

»Baganda Traditional Personal Names«. *The Uganda Journal,* vol 14, n° 2, Kampala, 1950.

Parsons, E. C.:

»Hopi and Zuni Ceremonialism«. *Memoirs of the American Anthropological Association,* n° 39, Menasha, 1933.

Paso y Troncoso, F. del:

»La Botânica entre los Nahuas«, *Anales Mus. Nac. Mexic,* tome III, Mexico, 1886.

Peirce, Ch. S.:

»Logic as Semiotic: the Theory of Signs«, in: J. Buchler, ed. *The Philosophy of Peirce: Selected Writings,* London, 3 rd ed., 1956.

Pink, O.:

»Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country«. *Oceania,* vol. 4, n° 2, Sydney, 1933-34.

Radcliffe-Brown, A. R.:

(1) »The Social Organization of Australian Tribes«. *Oceania,* vol. 1, n°2, 1930-31.

(2) »The Comparative Method in Social Anthropology«. Huxley Memorial Lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 81, parts I and II, 1951 (Published 1952). Republié dans:

Method in Social Anthropology, Chicago, 1958, ch. v.
(3) »Introduction« in: A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds. *African Systems of Kinship and Manage,* Oxford, 1950.

Radin, P.:
(1) »The Winnebago Tribe«,.37th *Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Washington D. C, 1923.
(2) »Mexican Kinship Terms«. *University of California Publication in American Archaeology and Ethnology,* vol. 31, Berkeley, 1931.

Rasmussen, K.:
»Intellectual Culture of the Copper Eskimos«, *Report of the Fifth Thule Expedition,* vol. 9, Copenhague, 1932.

Read, K. E.:
»Leadership and Consensus in a New Guinea Society«. *American Anthropologist,* vol. 61, n° 3, 1959.

Reichard, G. A.:
(1) Navajo Classification od Natural Objects«. *Plateau,* vol. 21, Flagstaff, 1948.
(2) *Navaho Religion. A Study of Symbolism, 2* vol. Bollingen Series XVIII, New York, 1950.

Reko, B. P.:
Mitobotanica Zapoteca, Tacubaya, 1945.

Retz, Cardinal de:
Mémoires. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1949.

Risley, H. H.:
Tribes and Castes of Bengal, 4 vol., Calcuta, 1891.

Ritzenhaler, R.:
»Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa«. *American Anthropologist,* vol. 47, 1945.

Rivers W. H. R.:
»Island-Names in Melanesia«. *The Geographical Journal,* London, May, 1912.

Robbins, W. W., Harrington, J. P., and Freire-Marreco, B.:
»Ethnobotany of the Tewa Indians«. *Bulletin n" 55, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1916.

Rocal, G.:
Le Vieux Périgord, 3e éd., Paris, 1928.

Rolland, E.:
(1) *Faune populaire de la France.* Tome II, »Les Oiseaux sauvages«, Paris, 1879.
(2) *Flore populaire de la France.* Tome II, Paris, 1899.

Roscoe, J.:
The Baganda: An Account of their Native Customs and Beliefs, London, 1911.

Rousseau, J. J.:
(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* OEuvres mêlées, Tome II. Nouvelle éd., Londres, 1776.
(2) *Essai sur l'origine des langues.* OEuvres posthumes. Tome II, Londres, 1783.

Russell, B.:
»The Philosophy of Logical Atomism«. *The Monist,* 1918.

Russell, F.:
»The Pima Indians«, *26 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1904-1905), Washington, D. C, 1908.

Sartre, J. P.:
Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.

Saussure, F. de:
Cours de Linguistique générale, 2e éd., Paris, 1922.

Schoolcraft, H. R.: Cf. Williams.

Sedeis (Société d'Études et de Documentation Économiques, Industrielles et Sociales): *Bulletin* n° 796, supplément »Futuribles«, n° 2, Paris, 1961.

Sharp, R. Lauriston:
»Notes on Northeast Australian Totemism«, in.· *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, Papers of the Peabody Myseum, Harvard University,* vol. 20, Cambridge, Mass., 1943.

Sebillot, P.:
Le Folklore de France. Tome III, »La Faune et la flore«, Paris, 1906.

Simpson, G. G.:
Principles of Animal Taxonomy, New York, 1961.

Skinner, A.:
(1) »Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians «, *anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* vol 13, part 1. Ney York, 1913.
(2) »Observations on the Ethnology of the Sauk Indians«. *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee,* vol. 5, n° 1, 1923-25.
(3) »Ethnology of the Ioway Indians«. *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee,* vol 5, n° 4, 1926.

Smith. A, H.:
»The Culture of Kabira, Southern Ryükyü Islands«. *Proceedings of the American Philosophical Society,* vol. 104, n° *2,* Philadelphia, 1960.

Smith Bowen, E.:

Le Rire et les songes {»Return to Laughter«, trad, française),
Paris, 1957.

Speck, F. G.:
(1) »Reptile Lore of the Northern Indians«. *Journal of American Folklore,* vol. 36, n° 141, Boston-New York, 1923.
(2) »Penobscot Tales and Religious Beliefs«. *Journal of American Folklore,* vol. 48, n° 187, Boston-New York, 1935.

Spencer, B. anf Gillen, F. J.:
The Northern Tribes of Central Australia, London, 1904.

Stanner, W. E. H.:
(1) »Durmugam, A Nangiomeri (Australia)«, in.· J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man,* New York, 1960.
(2) »On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth«. *Oceania,* vol. 31, n° 4, 1961.

Stephen, A. M.:
»Hopi Journal«, ed by E. C. Parsons, 2 vol., *Columbia University Contributions to Anthropology,* vol., 23, New York, 1936.

Strehlow, C.:
Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien, 4. vol., Frankfurt am Main, 1907-1913.

Strehlow, T. G. H.:
Aranda Traditions, Melbourne, 1947.

Sturtevant, W. C.:
»A Seminole Medicine Maker«, in: J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man,* New York, 1960.

Swanton, J. R.:
(1) »Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy«. *42 nd Annual Report, Bureau of American*

Ethnology (1924-1925), Washington, D. C, 1928.

(2) »Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians«. *44 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1926-1927), Washington, 1928.

Tessmann, G.:

Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines west-afrikanischen Negerstammes, 2 vol., Belin, 1913.

Thomas, N. W.:

Kinship Organisations and Group Marriage in Australia, Cambridge, 1906.

Thomson, D. F.:

»Names and Naming in the Wik Monkan Tribes«. *Journal of the Royal Anthropological Institute,* vol. 76, part II, London, 1946.

Thurnwald, R.:

»Banaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea«. *Memoirs of the American Anthropological Association,* vol. 3, n° 4, 1916.

Thurston, E.:

Castes and Tribes of Southern India, 7 vol., Madras, 1909.

Tozzer, A. M.:

»A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones«, *Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology* (1902-1905), New York, 1907.

Turner, G.:

Samoa a Hundred Years ago and Long Before.., London, 1884.

Turner, V. W.:

(1) »Lunda Rites and Ceremonies«. *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum,* n° 10, Manchester, 1953.

(2) »Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques«. *The Rhodes-Livingstone Papers,* n° 31, Manchester, 1961.

Tylor, E. B.:
Primitive Culture, 2 vol., London, 1871.

Van Gennep, A.:
L'Etat actuel du problème totémique, Paris, 1920.

Van Gulik, R. H.:
(1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period,* 3 vol., Tokyo, 1951.
(2) *Sexual Life in Ancient China,* Leiden, 1961.

Vanzolini, P. E.:
»Notas sobre a zoologia dos Indios Canela«. *Revista do Museu Paulista,* N. S. vol. 10, Sâo Paulo, 1956-58.

Vendryes, J.:
Le Langage. Introduction linguistique à l'histoire, Paris, 1921.

Vestal, P. A.:
»Ethnobotany of the Ramah Navaho«. *Papers of the Peabody Museum, Harvard University,* vol. 40, n° 4, Cambridge, Mass., 1952.

Vogt, E. Z.:
»On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology «. *American Anthropologist,* vol. 62, n° 1, 1960.

Voth, H. R.:
(1) »The Oraibi Soyal Ceremony«. *Field Columbian Museum, Publ. 55. Anthropological Series,* vol. 3, n° 1, Chicago, 1901.
(2) »The Oraibi Powamu Ceremony«. *Field Columbian Museum, Anthropological Series,* vol. 3, n° 2, Chicago, 1901.
(3) »Hopi Proper Names«. *Field Columbian Museum, Publication 100. Anthropological Series,* vol. 6, n° 3, Chicago, 1905.
(4) »The Traditions of the Hopi«. *Field Columbian Museum, Publ.*

96. Anthropological Series, vol. Chicago. 1905.
(5) »Brief Miscellaneous Hopi Papers«, *Field Museum of Natural History, Publ. 157. Anthropological Series,* vol. 11, n° 2. Chicago, 1912.

Walker, A. Raponda, et Sillans, R.:
Les plantes utiles du Gabon, Paris, 1961.

Wallis, W. D.:
»The Canadian Dakota«. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* vol. 41, part 1. New York, 1947.

Warner, W. Lloyd.:
A Black Civilization. Revised edition, New York, 1958.

Waterman, T. T.:
»Yurok Geography«. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology,* vol. 16, n° 5, Berkeley, 1920.

White, C. N. M.:
(1) Elements in Luvale Beliefs and Rituals«. *The Rhodes-Livingstone Paper, n° 32,* Manchester, 1961.
(2) (J. Chinjavata and L. E. Mukwato.) »Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual«. *African Studies,* Johannesburg, 1958.

White, L. A.:
»New Material from Acoma«, in: *Bulletin 136, Bureau of American Ethnology,* Washington, D. C, 1943.

Whiting, A. F.:
»Ethnobotany of the Hopi«. *Bulletin* n° *14, Museum of Northern Arizona,* Flagstaff, 1950.

Williams, M. L. W.:
Schoolcraft's Indian Legends, Michigan U. P., 1956.

Wilson, G. L.:
»Hidatsa Eagle Trapping«. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History,* vol. 30, part IV, New York, 1928.

Wirz, P.:
Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea. I Band, Teil II, 1922.

Witkowski, G. J.:
Histoire des accouchements chez tous les peuples, Paris, 1887.

Woensdregt, J.:
»Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes«. *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootshap van Künsten en Wetenschappen,* vol. 65, n° 3, Batavia, 1925.

Worsley, P.:
»Totemism in a Changing Society«. *American Anthropologist,* vol. 57, n° 1955.

Wyman, L. C. et Harris, S. K.:
»Navaho Ethnobotany«. *University of New Mexico, Bulletin n° 366, Anthropological Series,* vol. 3, n° 4, Albuquerque, 1941.

Zahan, D.:
Sociétés d'initiation Bambara, Paris-La Haye, 1960.

Zegwaard, G. A.:
»Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea«. *American Anthropologist,* vol. 61, n° 6, 1959.

Zelenine, D.:
Le culte des idoles en Sibérie. Trad, française, Paris, 1952.

---

[1] Divlja misao, str. 281.

[2] Navodimo glavna djela Cl. Lévi-Straussa: Le vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara (1948), Les structures élémentaires de la parenté (1949), Race et historié (Unesco, Paris, 1952), Triastes tropiques (1955), Anthropologie structurale, (1958), Le totéisme d' aujourd'hui (1962), La pensée sauvage (1962).

[3] Cl. Lévi-Strauss: Place de l'anthropologie dans les sciences sociales et pro blèmes posés par son enseignement {Mjesto antropologije u društvenim naukama i prob• lemi u nastavi), objavljeno u »Les sciences sociales dans l'enseignement supérieur«, Unesco, Pariz, 1954.

[4] Citirano iz navedenog članka, ponovno objavljenog u Anthropologie structurale, Pion, Paris, 1958.

[5] Citirano iz navedenog članka, ponovno objavljenog u Anthropologie structurale, Pion, Paris, 1958.

[6] Citirano iz navedenog članka, ponovno objavljenog u Anthropologie structurale, Pion, Paris, 1958.

[7] Anthropolog -structurale, str. 37.

[8] Iz diskusije održane u časopisu Esprit, novembar 1963.

[9] Anthropologie structurale, str. 339.

[10] Anthropologie structurale, str. 343—344.

[11] Iz diskusije u Espritu, br. 11, 1963.

[12] Divlja misao, str. 202.

[13] P. Verstraeten: Lévi-Strauss ili iskušenje ništavila, u „Temps modernes“, br. 207—208, 1963.

[14] Divlja misao, str. 295.

[15] Iz predgovora djelu M. Maussa: Sociologie et Anthropologie, str. XIX.

[16] Takođe i 45 vrsta jestivih pečuraka (nav. knjiga, str. 231), a na tehnolo loškom planu 50 tipova raznih strela (isto delo, str. 265—268).

[17] Ispor. dalje u tekstu na str. 192 i 208.

[18] Vršena su ispitivanja da bi se otkrilo šta bi se desilo da je bakarna ruda slučajno bila pomešana sa zemljom na kojoj se nalazilo ognjište: na osnovu mnogobrojnih i različitih ogleda utvrđeno je da se ne bi ništa desilo. Po

najjednostavnijem pronađenom postupku za dobijanje toga metala u tečnom stanju treba intenzivno zagrevati sasvim sitan prah malahita u jednoj zemljanoj posudi na koju je kao poklopac stavljen lonac okrenut naopako. Već zbog samo ovog rezultata, slučaj se mora zatvoriti u peć nekog grnčara specijaliste za gleđosanu ilovaču (Koglan).

[19] »Riznice ideja«, kako Iber i Mos magiju divno zovu. (2, str. 136).

[20] Mitska misao izgrađuje razne strukturirane celine pomoću jedne strukturirane celine — jezika; ali ona do njega ne dolazi na planu strukture: svoje ideološke dvorce ona gradi pomoću otpadaka jednog starog društvenog govora.

[21] I domaće majstorisanje služi se sekundarnim kvalitetima; ispor. engleski izraz »second hand« — iz druge ruke, polovan.

[22] Nastavljajući ovu analizu, mogli bismo definisati nefigurativno slikarstvo pomoću dva obeležja. Prvo, koje mu je zajedničko sa štafelajskim slikarstvom, sastoji se u potpunom odbacivanju slučajnosti namene: slika nema neku posebnu upotrebu. Drugo obeležje, svojstveno samo nefigurativnom slikarstvu, sastoji se u metodičnom korišćenju slučajnosti realizacije, koju umetnik teži da pretvori u izgovor ili spoljašnji povod za sliku. Nefigurativno slikarstvo usvaja »manire« kao »teme«; ono teži da dâ konkretnu predstavu o uslovima neophodnim za stvaranje svakoga slikarstva. Otuda paradoksalno proizlazi da nefigurativno slikarstvo ne stvara, kao što to ono veruje, delà koja su isto toliko — ako ne i više — stvarna koliko i predmeti fizičkog sveta, već realistička podražavanja nepostojećim modelima. To je jedna škola akademskog slikarstva u kojoj se svaki slikar trudi da predstavi način na koji bi radio svoja platna kada bi ih. slučajno slikao.

[23] Ispor. dalje u tekstu belešku na str. 260.

[24] U Peula te kategorije su: biljke sa uspravnim stablom, puzavice i povijuše, a one se dalje dele na biljke sa bodljama ili bez njih, sa korom ili bez nje, sa plodovima ili bez njih. (Hampate Ba i Diterlen, str. 23). U pogledu trojne klasifikacije istog tipa na Filipinima (»drvo«, »lijana«, »trava«), ispor. kod Konklina I, na str. 92 94; a u Brazilu, u plemenu Bororo, (»drveće« = zemlja, »lijanec = vazduh, «močvarne trave« = voda), ispor. kod Kolbakinija, na str. 202.

[25] Za razliku od Kanela iz Brazila, koji su se »u svim proverenim slučajevima pokazali obavešteni o poinom dimorfizmu.« (Vancolini, str. 170).

[26] Izgleda da je i u starom Meksiku Artemisia imala žensku konotaciju, pošto su se žene njome kitile za igru na junskim svečanostima u čast boginje Huikstosiuatl (Reko, str. 39, 75; Anderson i Dibl, str. 88—89). Za sve što je u vezi sa etnobotanikom u Nahuatla, ispor. kod Pasa i Tronkosa.

[27] I po najstarijim predanjima izgleda da su Hidaca Indijanci živeli raštrkani po

čitavoj Severnoj Dakoti. Što se tiče karkadžua, »to je životinja koja živi u šumama oko Severnog pola na oba kontinenta. U Severnoj Americi nekada je on živeo od pojasa do koga dopire šuma na severu do Nove Engleske i države Njujork na jugu, do Kolorada u Stenovitim planinama, do Maunt Vitnija u Kaliforniji i, najzad, u Sijera Nevadi.« (Nelsen, str. 428). Obični karkadžu sretao se na prostoru od Arktičkog okeana i Bafinovog zaliva na severu, i od Pacifika do Atlantika, do granične oblasti na severoistoku Sjedinjenih Država: do Viskonsina, Mičigena, Minesote i Severne Dakote; a u Stenovitim planinama, do država Jutan i Kolorado.« (Entoni, str. lil i dalje). Verovatno srodne vrste bile su primećene u planinama u Kaliforniji i u Fort Junionu u Severnoj Dakoti (isto delo).

[28] U Vinebaga i drugih plemena Sijuksa, kao i u središnih Algonkina, postoji klasifikacija u pet grupa: to su životinje koje žive na kopnu, nebu, ognjenom nebu, u vodi i pod vodom. U Vinebaga, grom-ptica pripada ognjenom nebu, orao, kobac i golub atmosferskom nebu; medved i vuk zemlji; ribe vodi; a vodeni duh podvodnom svetu.« (Radin, I, str. 186).

[29] Sugerisano je jedno tumačenje analogne podele u jednom afričkom plemenu: »Bog je otac najvažnijih vazdušnih duhova, a za niže duhove kaže se da su deca njegovih sinova, dakle da spadaju u njegovo potomstvo. Za totemske duhove često se kaže da su deca njegovih ćerki, dakle da ne pripadaju njegovom potomstvu, a to u Nuera znači da se oni stavljaju na još niže mesto u hijerarhiji duhovnih sila.« (Evenz-Pričed 2, str. 119).

[30] Ovde treba imati na umu da je imenica kojom se označava ova vrsta u francuskom jeziku muškog roda — U chat sauvage. — Prim. prev.

[31] I ne samo na vevericu: »Najveća opasnost koja preti trudnim ženama dolazi od životinja koje žive ili koje ljudi hvataju u rupama (bilo u drveću ili u zemlji). Tim povodom može se govoriti o pravom horror vacui. Kad bi žena pojela takvu životinju, i samo dete moglo bi da ostane u svojoj rupi, au trbuhu«, i morao bi se očekivati težak porođaj. Isto tako, u tom periodu roditelji ne treba da vade ptičja gnezda iz šupljina u drveću, i jedan moj službenik, od koga je jedna žena ostala u drugom stanju, kategorički je odbio da mi izradi model somuna od manioka, zato što je šupalj.« (Tesman, str. 71).

[32] »Pripadnici klana zmije obožavaju mravinjake... jer oni zmijama služe kao obitavalište.« (Terston, tom VII, str. 176). Isto tako, na Novoj Gvineji »smatra se da neki tipovi biljaka i životinje i biljke koje na njima žive kao paraziti, pripadaju istoj mitskoj i totemskoj skupini.« (Vire, tom II, str. 21).

[33] Kao u Kini, u kojoj je bela boja boja žalosti, a crvena boja boja venčanja.

[34] Ovu činjenicu potvrđuje Ajvenz, (str. 269—270), koji je nešto drukčije tumači. Ipak, ovaj autor navodi druge zabrane čiji je uzrok reinkarnacija jednoga pretka. Ispor. na str. 272, 468. i na raznim mestima u knjizi. Ispor. takođe kod K. E.

Foksa o verovaniima istog tipa na San Kristovalu.

[35] Za ovo grafičko predstavljanje zahvaljujemo svom kolegi Ž. T. Gilbou.

[36] U Aranda, »nema utvrđenog reda...; svaka svetkovina predstavlja svojinu određenog pojedinca«; ali, u Varamunga, »svetkovine se odvijaju u određenim vremenskim razmacima A, B, C, D.« (Spenser i Gilen, str. 193).

[37] Ispor. dalje u tekstu na str. 304.

[38] Kao u raznim indijanskim plemenima u kojima se zabrana izgovaranja imena tasta i tašte i svekra i svekrve proteže na sve reči koje ulaze u njihov sastav. Ispor. dalje u tekstu na str. 235.

[39] Izuzimajući, svakako, severne oblasti; a one su, opet, bile u dodiru sa ostalim delom kontinenta. Ova formulacija ima, prema tome, samo relativnu vrednost.

[40] Doista, u društvima zvanim »totemska društva« takođe se upražnjava anatomska podela, ali ona se koriste njome da bi izvršila sekundarne distinkcije: između podgrupa i grupa, ili između pojedinaca i grupa. Ne postoji, prema tome, nespojivost između te dve podele; naprotiv, treba smatrati da mesto koje one zauzimaju u logičkoj hijerarhiji ima određeno značenje. O ovom pitanju ponovo ćemo govoriti na str. 232. Ako, kao što na to ukazuje Ž. Diterlen (6), Dogoni uspostavljaju korespondenciju između svojih totema i delova tela jednog žrtvovanog pretka, oni to čine na taj način što primenjuju jedan klasifikacioni sistem koji važi i za ostala plemena. Prema tome, totemske grupacije svakoga plemena, označene prema korespondenciji sa nazivima delova tela, stvarno već predstavljaju jedinice drugoga reda.

[41] O jednom naročito izrazitom primeru iz Južne Amerike govori Henri na str. 146.

[42] Na francuskom glagol FRIRE znači peći, pržiti, a imenica LA CASSEROLE Šerpa. Ova dva teško prevodljiva izraza upotrebljavaju se kada je reč o ženi koju je napastvovao jedan, ili više muškaraca. — Prim. prev.

[43] Ispor. dalje u tekstu, na str. 290.

[44] S razlogom ili ne, Redklif-Braun (3, str. 32—33) raspravlja o rodbinskom sistemu u Nanda kao o jednom Omaha sistemu.

[45] Prigovoriće nam se, možda, da smo u već navedenom delu (6) osporili da se totemizam može protumačiti polazeći od neposredne analogije između ljudskih grupa i prirodnih vrsta. Ali ta je kritika bila uperena protiv jedne teorije koju su etnolozi formulisali, dok je ovde reč o jednoj urođeničkoj teoriji (eksplicitnoj ili implicitnoj) koja upravo odgovara institucijama koje bi etnolozi odbili da uvrste u

totemske institucije.

[46] Francuska reč kojom se označava korak kojim se parovi ukrštaju u plesu, ili ukrštanje parova u kadrilu. — Prim. prev.

[47] Za »klanska božanstva« u Dinka — koje bi stari etnolozi bez oklevanja nazvah' totemima — primećeno je sledeće: »...mali broj njih ima veliki značaj u ishrani, a kada je to slučaj, poštovanje koje im se ukazuje ne zabranjuje da se oni jedu.« Tako klan žirafe smatra da sme da jede meso te životinje; jedini je uslov da njegov pripadnik ne prolije njenu krv. (Linhart, str. 114—115).

[48] H. de Balzac, Louis Lambert, Oeuvres complètes, Bibl. de la Pléiade, vol. X, str. 396.

[49] Primer Ashanta, u kojih zabrane u ishrani sin nasleđuje od oca, a kći od majke, takođe navodi na misao da je du h takvih sistema pre »logički« nego »genealoški«.

[50] Uostalom, ona je isto toliko pogrešna u odnosu na životinje koliko i u odnosu na čoveka: u Africi se napori koji se čine da se stvore prirodni parkovi za održavanje ugroženih vrsta sukobljavaju sa teškoćama; čak i ako je njihova površina dovoljna, životinje se koriste njima samo kao »matičnom lukom« i odlaze veoma daleko izvan granica rezervata tražeći travu bogatiju proteinima nego što je trava sa pašnjaka koje žele da im nametnu navodeći suviše uprošćen razlog da su oni dovoljno prostrani (Grzimek, str. 20). Za biljoždere, prema tome nije važna trava, već razlika koja postoji među njenim vrstama...

[51] Od kojih samo 500 do 600 jestivih (navedena knjiga, str. 184) i 406 koje se upotrebljavaju isključivo kao lekovi (str. 249). Tih 1625 tipova koje urođenička misao svrstava u 890 kategorija, botanika raspoređuje u 650 različitih odova i oko 1100 različitih vrsta (naved. knj., str. 162—163).

[52] Moramo preuzeti odgovornost za ovo tumačenje koje se ne nalazi u tekstovima.

[53] O jednom analognom prostorno-vremenskom sistemu u istoj oblasti, vidi u Dajmondovom radu.

[54] Urođenik koji vrši obred premazan je crvenom bojom kako bi izrazio svoju strasnu želju da sunce njegov život učini korisnim i plodnim, i da ga blagoslovi dajući mu brojno potomstvo. Pošto je čitavo njegovo telo obojeno crvenom bojom, jedna crna linija povlači mu se preko lica: ona se penje sa jednog obraza do sredine čela a zatim spušta na drugi obraz. Ta linija predstavlja tamni vidik zemlje i naziva se »zamka« ili ograda u kojoj je sav život zatvoren i zatočen. (La Fleš 3, str. 73).

[55] Plašljivo držanje jelena dolazi otuda što on nema žučnu kesu. Njegova je

uloga dvojaka. On je značajan za ishranu, jer se njegovo meso smatra najredovnijim izvorom životinjske hrane, pa se sa tog gledišta može uporediti sa biljnom hranom koju daju četiri najvažnije biljke: Nelumbo lutea, Apios apios, Sagittaria latifolia, Falcata comosa. Jelen i te četiri biljke predstavljaju samu osnovu života plemena, te je prvi zadatak ratnika da brane teritorije na kojima se oni nalaze (navedena knjiga, str. 129—130). S druge strane, jelen ima i jednu kulturnu ulogu: iz njegovog tela vade se žile koje žene upotrebljavaju pri šivenju, a muškarci za vezivanje krilca na strelama (navedena knjiga, str. 322).

[56] Ispor. u prethodnom tekstu na str. 113—114.

[57] »Mi ne verujemo«, objašnjavao je jedan Indijanac iz plemena Osedža, »da su, kao što se to kaže u našim predanjima, naš preci stvarno bili četvoronošci, ptice, itd. To su samo wa-wi'-ki-ska'ye (simboli) nečega višeg.« (Dž. O. Dorsi 1, str. 396).

[58] Posmatrani odvojeno, s obzirom na svoje sastavne delove i odnose sa bližom okolinom, vila iz nekog predgrađa i utvrđeni zamak predstavljaju sintagmatske skupine: njihovi delovi stoje u odnosu kontigviteta: onoga što sadrži i onoga što je sadržano, uzroka i posledice, cilja i sredstva, itd. Ono što je g. Vemik iz Velikih očekivanja preduzeo i ostvario kao domaći majstor (ispor. u prethodnom tekstu, na str. 57) sastoji se u uspostavljanju paradigmatičnih odnosa između delova ta dva lanca: da bi označio svoju kuću, on može da bira između vile i zamka; da bi označio jezerce, između basena i jendeka sa vodom; da bi označio prilaz, između trema i pokretnog mosta; da bi označio svoje loćike, između salata i skladišta namirnica. Kako je u tome uspeo?

Pre svega, jasno je da njegov zamak predstavlja jedan umanjeni model: ne stvarni zamak, već zamak označen pomoću prerušavanja i raspoređivanja koji imaju funkciju simbola. U stvari, ako zahvaljujući tim transformacijama nije stekao stvarni zamak, on je potpuno izgubio stvarnu vilu, pošto mu njegova fantazija nameće mnogostruke mučne obaveze: umesto da živi udobno, njegov domaći život postaje niz ritualnih pokreta čije krajnje brižljivo ponavljanje služi da kao jedinu stvarnost istakne paradigmatske odnose između dva podjednako nestvarna sintagmatska lanca: lanca zamka, koji nikad nije postojao, i lanca vile, koja je bila žrtvovana. Prvi vid »domaćeg majstorisanja« predstavlja, dakle, građenje jednog sistema paradigmi pomoću delova sintagmatskih lanaca.

Ali, i obrnuto rasuđivanje je isto tako tačno; jer zamak g. Vemika dobija stvarnu vrednost zbog gluvoće njegovog starog oca: na svakom utvrđenom zamku nalaze se topovi, a taj otac je tako gluv da može da čuje jedino pucanj topa. Zbog očevog infirmiteta prvobitni sintagmatski lanac, lanac vile iz predgrađa, bio je objektivno prekinut. Stanujući zajedno sami, otac i sin živeli su u njoj jedan pored drugog a da pri tom nisu mogli uspostaviti nikakvu međusobnu vezu. Dovoljno je da vila postane zamak da bi top, iz koga se svakog dana u 9 časova ispaljuje jedan hitac, uspostavio među njima jedan oblik efikasnog održavanja veze. Novi sintagmatski

lanac proističe, dakle, iz tog sistema paradigmatskih odnosa. Rešen je jedan praktični problem, to jest problem održavanja veze između stanovnika vile, ali po cenu potpune reorganizacije stvarnog i imaginarnog, u kojoj metafore dobijaju metonimijsku službu, i obratno.

[59] »Izgleda da ulogu totema može da igra bilo koji postojani deo fizičke ili duhovne sredine, bilo da je reč o entitetu pojmovne prirode ili, još češće, o klasama ili vrstama stvari, aktivnosti, stanja ili kvaliteta, koje se često ponavljaju, pa se stoga smatraju kao nešto što trajno postoji.« (Šarp, str. 69)

[60] Kao što kažu Lovedu urođenici iz Južne Afrike: »Najbolje će biti da se vratimo kući, pošto se niko nikada ne vraća u majčinu utrobu... « (Krajg, str. 323).

[61] Ali, da bismo se uverili kako ta dva pojma imaju samo vrednost granice, dovoljno je da zabeležimo ovo melanholično zapažanje jednoga od najvatrenijih pobornika čisto istorijske etnologije: »Sadašnji položaj klanova u Zandea i njihovih totemskih zajednica može se razumeti samo u svetlosti političkog razvoja društva Zandea, a ona je sasvim nedovoljna. Etnolog koji radi u Africi i proučava stotine hiljada ljudi različitog etničkog porekla, ponekad potpuno izmešanih, počinje da sneva o jednom malom društvu trajno nastanjenom na svom ostrvu, negde u Polineziji ili u Melaneziji.« (Evenz-Pričed 3, str. 121).

[62] U prilog već navedenim zapažanjima (str. 109) napomenućemo da verovatno isto držanje navodi američke Indijance i Kineze na potpuno različite asocijacije. Kinezi, doista, pripisuju mesu žabolikog guštera ili vinu u kome je ono bilo potopljeno svojstva afrodizijaka, zato što mužjak tako snažno stegne ženku za vreme kopulacije da je ne pušta kada ga uhvate u tom položaju (Van Gulik 2, str. 286, beleška 2).

[63] U pogledu drugih vrlo sličnih ideja u Papago urođenika, ispor. kod Densmora I.

[64] U Vik Munkana pas će se zvati Jatot, »Vaditi kosti«, ako je njegov gospodar iz klana ribe-sa-kostima, a Ovun, »Tajni sastanak«, ako je njegov gospodar iz klana aveti. (Tomson).

[65] Tako su u Americi zabeležene sledeće ekvivalentnosti: papci (četvoronošci) = očne peteljke (mekušci) = pipci (zglavkari); penis (kičmenjaci) m levak (mekušci); krv (životinje) — sok (biljke); bale (kod bebe, pljuvačka odrasle osobe) = izlučivanja; fina vlakna kojima se školjka pričvršćuje za podlogu = veza, vrpca, itd. (Herington).

[66] Sve, izuzev bića bića, koje nije jedno od njegovih svojstava. Ispor. dalje u tekstu, na str. 323.

[67] Drugi primeri mogu se naći u Elmendorfovoj i Kreberovoj knjizi, objavljenoj

1960. godine, do koje još nismo bili došli u času kada smo ove stranice napisali.

[68] U Kukovoj knjizi nalazi se analitička klasifikacija oko 1500 irokeških osoimena.

[69] Ovo pravilo podseća na pravilo australijskih plemena iz Serbura, u pokrajini Kvinsland. Svaki urođenik ima tri imena, od kojih prvo označava njegov totemski predeo, a druga dva očev totem, iako se pripadnost totemima nasleđuje po majčinoj liniji. Tako žena čiji je totem oposum nosi ime Butilbaru, koje označava izvesno korito presahlog potoka, i dva imena izvedena iz očevog totema — u ovom primeru to je emu — čiji je smisao: »Emu pokreće vrat na jednu i drugu stranu«, i: »Stari emu koji se penje i silazi«. Sin čiji je očev totem oposum zovese »Karingo« (ime jednog malog izvora) rvïindibambu: »Oposum kada su mu grudi rascepljene« i Minvhagala: »Oposum sa vrha drveta koji je sada sišao«, itd. (Keli, str. 468).

[70] »... roditelji biraju imena svojoj deci... a naučnici su često ukazivali počast svojim kolegama dajući njihovo ime raznim otkrićima. Ali taj čin često nije predstavljao potpuno proizvoljno biranje. Roditelji su se rukovodili društvenim i verskim tradicijama, a naučnici jednim pravom prvenstva; svojim izborom svako otkriva karakter svojih preokupacija i granice svoga horizonta.« (Brendal, str. 230).

[71] Dva člana u Lakandona iz Meksika, koji govore maja jezikom i stvaraju imena pomoću binoma koji sačinjavaju ime jedne životinje i jedno redno ime. (To cer, str. 42—43, 46—47).

[72] Na francuskom: udova. — Prim. prev.

[73] Da bi izbegli upotrebu osobenih imena, Jurok Indijanci iz Kalifornije stvorili su sistem imena koja se sastoje od osnove koja odgovara mestu stanovanja — selu ili kući — i sufiksa, različitog za muškarce i žene, koji označavaju njihov bračni status. Imena muževa obrazuju se prema mestu ženinog rođenja, a imena žena prema mestu muževljevog rođenja. Po sufiksu se vidi da li je reč o jednom patrilokalnom braku sklopljenom posle kupovine žene, ili pak, matrilokalnom, ili divljem braku, kao i da li se brak raspao zbog smrti jednog bračnog druga ili zbog razvoda, itd. Drugi dodaci koji ulaze u imena dece i neženja odnose se na mesto rođenja žive ili preminule majke, ili preminulog oca. Jedina imena koja se upotrebljavaju pripadaju, dakle, jednom od sledećih tipova: »Oženjen ženom iz; Udata za čoveka iz; »Upola« udata u svojoj kući u; »Upola« oženjen ženom iz; Udovac koji pripada; Razveden (a) od žene od muškarca) iz; Žena iz koja dopušta jednom muškarcu da živi sa njom, ima ljubavnika ili nezakonitu decu; Njegov otac je bio iz „; Njegova pokojna majka bila je ? Neženja (neudata) iz, itd. (Voterman, str. 214—218; krebe r in: Elmendorf and Kroeber, str. 372—374, br. I).

[74] Iz toga proizilazi da su, za razliku od sistema mesta čija ie diskontinuirana priroda očigledna, sistemi odnosa pre kontinuirani. Jedan drugi običaj Penana to jasno pokazuje, iako Nidem (2), koji je takode naveo njihov primer, odbacuje

tumačenje koje nam izgleda vrlo verovatno. Kod članova iste uže porodice uzajamno oslovljavanje sa »deda« (ili »baba«) i »unuk« (ili »unuka«) zamenjuje uobičajena i prisnija oslovljavanja onda kada jednom članu toga para umre neko najbliži. Nije li tome razlog verovanje da se osoba koja je pretrpela taj gubitak malo primakla smrti, a time, znači, i udaljila od svojih najbližih? Reklo bi se da zbog smrti popuštaju karike u lancu rodbinskih odnosa. Nidem to ne želi da prizna, jer vidi više problema tamo gde postoji samo jedan problem: osoba koja je izgubila nekoga najbližeg zove »unukom« sina, kćerku, nećaka ili nećaku, ili njihove bračne drugove, ne zato što i njih, posredno ili neposredno, pogađa isti smrtni slučaj, već prosto po načelu reciprociteta. To potvrđuju svi primeri koje je Nidem naveo, osim primera malog deteta koje je postalo žrtva neke manje nevolje (pada, dobijenog udarca, krađe hrane od strane nekog psa) i koje se, u tom slučaju, oslovljava nekronimom obično namenjenim onima što su izgubili babu ili dedu. Ali naše tumačenje se odnosi i na taj slučaj zato što je dete metaforički u žalosti zbog pretrpljene štete, i pošto je, baš zato što je tako malo, i najmanja povreda njegovog sadašnjeg (pad) ili virtuelnog (gubitak hrane) integriteta dovoljna da ga, makar i sasvim neznatno, približi smrti.

[75] U mitu Foks Indijanaca o poreklu smrti, čoveku kome je neko umro kaže se: »Evo šta ti sada treba da radiš; ipak ćete (ti i pokojnik) morati da se oprostite (pomoću svetkovine usvajanja). Tada će pokojnikova duša otići daleko, sigurno i brzo. Treba da usvojiš nekoga i da prema njemu gajiš ista osećanja kakva si gajio prema umrlom rođaku, i u tom slučaju će između tebe i usvojenika postojati potpuno isti rodbinski odnos. To je jedini način da se duša tvoga rođaka sigurno i brzo udalji.« (Mičelson, 1, str. 411). Tekst rečito pokazuje da, i u ovom slučaju, živi čovek tera pokojnika.

[76] Str. 235.

[77] Veoma je simptomatično da čak i u ovako jednostavnoj i maloj seriji postoje nazivi koji pripadaju različitim logičkim nivoima, »Pjero« može biti i pokazatelj klase, zato što je dopušteno reći: »Na balkonu ima pjeroa«. Ali »Godar« je naziv za oslovljavanje. Kao što izvanredno primećuje autor članka o toj reči u Rečniku iz Trevua (izd. 1732): »Godar je ime koje se daje labudovima. Tako im kažemo kada ih zovemo, kada hoćemo da nam priđu:,Godar, Godar; dođi Godar, dođi. Drži, Godar.« Žako i, možda, Margo imaju, izgleda, posredničku ulogu. O osobenim imenima ljudi koje nose ptice ispor. kod Rolana, Fauna, knj. II

[78] »Sa stanovišta večnosti, posebne vrste biljaka i životinja i elementi predstavljaju unica koja su iste prirode kao, na primer, Sirijus ili Napoleon.« (Brendal, str. 230).

[79] Ovim francuskim ženskim imenima odgovaraju naäa ženska imena Ruža i Ljubica. — Prim. prev.

[80] Isporedi u prethodnom tekstu na str. 169. Naše tumačenje potvrđuje, a contrario, slučaj životinja kojima se daju ljudska imena, iako nisu ptice: Zec Zan, Ovan Roben, Magarac Bernar (ili Marten), Lisica Pjer (ili Alen), Medved Marten, itd. (Sebijo II, str. 97, III, str. 19—20). Ove životinje, odista, ne obrazuju jednu prirodnu seriju: jedne su domaće, a druge divlje; jedne su biljožderi, a druge mesožderi; jedne ljudi vole (ili preziru), a drugih se plaše... Ovde je, prema tome, reč o jednom veštačkom sistemu (čiju osnovu predstavljaju karakteristične suprotnosti između temperamenata i načina života) koji teži da u okviru životinjskog carstva metaforički rekonstruiše model ljudskog društva u malom. Karakterističan primer za ovaj postupak daje nam Roman o Liscu.

[81] Ispor. u prethodnom tekstu na str. 223 224; a još manje — kao što to rade Dajaci — da po njima ljudima dajemo imena: otac (ili majka) tog i tog psa... (Gedis).

[82] Na našem jeziku odgovarajuća imena bi bila: Gedža, Ridonja, Belka i Blagulja. — Prim. prev.

[83] Ova knjiga je već bila napisana kada nam je g. M. Ui ljubazno skrenuo pažnju na rad V. Laroka. Iako se njime nismo poslužili, pošto je pisan iz perspektive dosta različite od naše, izgledalo bi nam nepravedno da ne odamo priznanje, makar samo pomenuvši ga, tom prvom pokušaju tumačenja osobenih imena sa etnološkog stanovišta.

[84] Ispor. sa prethodnim tekstom na str. 261.

[85] Ova tendencija se već ispoljava u narodnoj tradiciji: kada se nekim cvetovima daju imena muškaraca, ona se obično umeću u jedan izraz. Tako se upotrebljavaju imena »Lepi Nikola« za zclenkadu, »Mari-Kankal«— za bulku ili mačkov brk, »Žozef Usranko« za ognjicu, itd. (Rolan, Flora, tom II). Isti je slučaj i sa imenima cveća na engleskom: »Jach in the Pulpit«, »Jack behind the Garden Gate«, itd.

[86] Ruža je na francuskom jeziku ženskog, a gladiola muškog roda. — Prim. prev.

[87] Isporedi u prethodnom tekstu na str. 243.

[88] Treba obratiti pažnju na to da je u ovome krugu pravac kretanja obrnut u odnosu na pravac kretanja u sistemu urođenika Tivi. U nas se ide od običnog govora do osobenog imena, od osobenog imena do »sakralnog« jezika, da bi se, na kraju, ponovo došlo na običan govor. Taj govor daje zajedničko ime ruža, koje najpre postaje žensko ime Roz, a zatim se preko sakralnog jezika vraća običnom govoru u obliku Princeza Margaret-Roz, pri čemu predstavlja osobeno ime jedne podvrste ruže, a (ako taj cvet bude imao uspeha) ubrzo postaje i njeno zajedničko

ime.

[89] Čak i Vercingetoriks, koji za Gardners predstavlja izvanredan primer »inkarniranog« imena. Ne praveći pretpostavke o mestu imena Vercingetoriks u galskom sistemu imena, jasno je da, za nas, ono označava onoga ratnika iz davnih vremena čije je ime jedinstveno i tako neobično zvuči, i koji nije ni Atila, niti Geiserih, ni Jugurta, ni Džingis Kan... Što se tiče imena Popokatepetl, drugog Gardnerovog omiljenog primera, svaki gimnazijalac, čak i ako ne zna geografiju, zna da on o pripada istoj klasi kao i Titikaka. Svrstava se kako se zna, ali se ipak svrstava.

[90] Ispor. u prethodnom tekstu na str. 224-225.

[91] Ispor. na str. 53—54.

[92] Ispor. s prethodnim tekstom na str. 92 i dalje.

[93] Indijanci iz Istočne Kanade ne jedu jelensko meso dok love jelena, ni pastrmke za vreme sezone ribolova. (Dženes 1, str. 60) Prema tome, oni jedu meso neke životinje samo onda kada je ne ubijaju, a ubijaju je samo onda kada ne jedu njeno meso. Odnos uzajamnosti između čoveka i životinjske vrste istoga je tipa kao odnos uzajamnosti koji se, u nekim australijskim plemenima uspostavlja između dve grupe ljudi povodom jedne prirodne vrste. S druge strane, u Kanadi je u pitanju dijahronični, a ne sinhronični odnos uzajamnosti, kao u Australiji. Ista razlika pojavljuje se i u Pueblo Indijanaca iz grupe Keresan: »Svake godine poglavica kraja obraslog gustim šibljem odabirao bi nekoliko divljih vrsta, kako biljaka tako i životinja, na koje bi se usredsređivao da bi doveo do njihovog izobilja; lista odabranih vrsta bila je menjana svake godine.« (L. A. Vajt, str. 306). Prema tome, i tu je u pitanju ritual tipa intišijuma, ali postavljen na osu uzastopnosti umesto na osu istovremenosti.

[94] Fert (2) je upravo objavio potpunije verzije mita Tikopija.

[95] Isporedi s prethodnim tekstom na str. 111—117.

[96] Bez sumnje, izvesni oblici totemizma nisu, strogo uzevši, nasledni; ali čak i u tom slučaju taj sistem počiva na konkretnim ljudima.

[97] Na početku jedne nedavno objavljene studije, Ž. Balandje bučno objavljuje da je za nauku o društvu krajnje vreme »da shvati društvo kroz sam njegov život i njegovo nastajanje.« Posle toga on opisuje, na vrlo prikladan način, uostalom, institucije čiji je cilj, prema njegovim sopstvenim rečima, da »ponovo združuju« rodove kojima preti opasnost od raspadanja, da »ublažavaju« njihovo osipanje, da »podsećaju« na njihovu solidarnost, da »uspostavljaju« vezu sa njihovim precima, da »sprečavaju da razdvojeni članovi klana postanu tuđi jedni drugima«, da predstavljaju »sredstvo za zaštitu od sukoba«, da »kontrolišu« i

»suzbijaju« trvenja i poremećaje pomoću »vrlo brižljivo utvrđenog rituala« koji predstavlja »činioca pomoću koga se jačaju društvene i političke strukture«. Lako ćemo se složiti sa njim, iako sumnjamo da se on sam slaže sa svojim premisama, kako bismo priznali da institucije (a on je najpre osporavao da se one zasnivaju na »logičkim odnosima« i »utvrđenim strukturama«) (str. 23) stvarno dokazuje »nadmoćnost tradicionalne društvene logike« (str. 33) i da »klasični sistem tako, u toku jednog vrlo dugog perioda, pokazuje iznenađujuću moć asimilacije« (str. 34). U svemu ovome »iznenađujuće« je samo iznenađenje ovoga pisca.

[98] Ispor. s prethodnim tekstom, na str. 127.

[99] Ispor. s prethodnim tekstom na str. 202. »Kod ljudi ne postoji samo jedan poglavica koji zapoveda čitavim plemenom, već ima onoliko poglavica koliko i grupa; isto tako, životinjske i biljne vrste nemaju samo jednog gospodara: postoje razni gospodari za svako mesto. Oni su uvek krupniji od drugih životinja i biljaka iste vrste, a u ptica, riba i četvoronožaca uvek su bele boje. S vremena na vreme događa se da ih Indijanci opaze i ubiju, ali najčešće oni ostaju izvan domašaja čovekovog oka. Kao što je isticao jedan stari Indijanac, oni liče na vladu u Otavi. Nikada obični Indijanac nije mogao da vidi »vladu«.šalju ga iz kancelarije u kancelariju, od činovnika do činovnika, i svaki od njih često tvrdi da je on »šef«; ali prava vlada nikad se ne viđa, jer se stara da ostane skrivena.« (Dženes, str 161).

[100] »... sami po sebi, šuringa su predmeti od drveta i kamena, kao i toliki drugi predmeti... s (Dirkem, str. 172).

[101] Reč je o Sartrovom delu Kritika dijalektičkog uma. — Prim. prev.

[102] Danas nam izgleda da suprotnost između prirode i kulture, koju smo nekada podvlačili (1, glava I i II), ima prvenstveno metodološku vrednost.

[103] To važi čak i za matematičke istine, povodom kojih, međutim, jedan savremeni logičar piše: »Danas se ideja da iskazi čiste matematike ne kazuju ništa o stvarnosti može smatrati skoro opštim mišljenjem matematičara.« (Hejting, str. 7J): Ali matematički iskazi odražavaju bar slobodno funkcionisanje duha, to jest aktivnost ćelija moždane kore, relativno slobodnih od bilo kakvog spoljnog pritiska, koje se pokoravaju samo sopstvenim -zakonima. Kako je i duh jedna stvar, funkcionisanje te stvari govori nam o prirodi stvari: čak i čisto razmišljanje svodi se na interiorizovanje kosmosa. U simboličnom vidu, ono ilustruje strukturu onoga što je izvan čoveka: »Logika i logistika su empirijske nauke koje pripadaju pre etnografiji nego psihologiji.« (Bet.str. 151).

[104] Baš zato što i u Satrovoj filosofiji nalazimo sve te vidove divlje misli, izgleda nam da ona nije sposobna da sudi o divljoj misli: već samim tim što predstavlja njen ekvivalenat, ona je isključuje. Za etnologa, naprotiv, ta filosofija predstavlja (kao i sve druge) etnografski dokumenat prvoga reda, koji moramo

proučiti ako želimo da shvatimo mitologiju našega vremena.

[105] Razume se, reći će Sartrove pristalice. Ali čitav njegov poduhvat potvrđuje da ako subjektivnost istorije-za-mene može da ustupi mesto objektivnosti istorije-za-nas, nama, međutim, polazi za rukom da ja preobratimo u mi jedino osuđujući to mi da bude samo jedno ja na drugi stepen, i sâmo hermetički zatvoreno u odnosu na druga mi. Cena kojom se plaća iluzija o savlađivanju nerešive antinomije (nerešive u takvom sistemu) između ja i drugog, sastoji se u tome što istorijska svest dodeljuje Papuancima metafizičku funkciju Drugog. Svodeći ih na sredstva koja su taman toliko dobra da zadovolje njegov prohtev za filosofiranjem, istorijski um odaje se jednoj vrsti intelektualnog ljudožderstva koje je po mišljenju etnologa mnogo odvratnije od onog drugog.

[106] I u ovom smislu može se govoriti o jednoj antinomiji istorijskog saznavanja: ako teži da dopre do kontinuiranog, ono nije moguće, jer je osuđeno na beskrajno vraćanje unatrag; ali, da bismo ga omogućili, treba kvantifikovati događaje, posle čega se temporalnost ukida kao povlašćena dimenzija istorijskog saznavanja, jer sa svakim događajem, čim je kvantifikovan, može da se postupa, kad god se ukaže potreba, kao da je on rezultat izbora među prethodnim mogućnostima.

[107] Svaka oblast istorije obuhvata susednu nižu oblast, a ulazi u susednu višu oblast. Tada utvrđujemo da je svaka slaba istorija jedne obuhvaćene oblasti komplementarna u odnosu na jaku istoriju oblasti u koju ulazi, a protivrečna u odnosu na slabu istoriju te iste oblasti (utoliko što i ona sama predstavlja jednu obuhvaćenu oblast). Svaku istoriju prati, dakle, neodređeni broj antiistorija, od kojih je svaka komplementarna u odnosu na ostale: istorija reda 1 odgovara istoriji reda 2, itd. Razvoj znanja i stvaranje novih nauka postižu se stvaranjem antiistorija, koje pokazuju da izvestan poredak, jedino moguć na jednom planu, prestaje to da bude na drugom planu. Antiistorija francuske revolucije koju je Gobino zamislio protivrečna je na planu na kome je Revolucija bila shvatana pre njega; ona postaje logički zamisliva (što ne znači da je istinita) ako se postavimo na jedan novi plan, koji je, uostalom, Gobino nespretno izabrao, to jest pod uslovom da pređemo sa istorije »po godinama« ili »po vekovima« (a takode i sa političke, društvene i ideološke istorije) na istoriju »po milenijima« ili »višemilenijsku« istoriju (a takode i na kulturnu i antropološku istoriju); ovaj postupak nije pronašao Gobino, i on bi se mogao nazvati »Bulenviljeova transformacija«.

[108] Str. 308—310.

[109] Potlač je ritual indijanskog porekla koji se sastoji u sledećem: jedno pleme skupi svu hranu kojom raspolaže, i ako je potrebno ono će se i zadužiti da bi pozvalo neko susedno pleme na što je moguće raskošniju gozbu. Ovo drugo pleme mora da uzvrati poziv i prvom plemenu priredi podjednako raskošnu gozbu. Ako u tome ne uspe, ono gubi svoj ugled i njegovi pripadnici moraju da priznaju

prvenstvo onima koje nisu uspeli da dostignu u raskoši. — Prim. prev.

[110] Dokumentalist ne odbacuje i ne razmatra sadržinu delà koja analizira zato da bi iz njih izvukao sastavne jedinice za svoj kôd, ili zato da bi ih prilagodio bilo kombinujući ih međusobno, bilo rastavljajući ih na još sitnije jedinice ako je to potrebno. On, prema tome, postupa sa autorima kao da su oni bogovi, čija bi otkrovenja bila ispisana na hartiji umesto u živim bićima i stvarima i, u isti mah, imala istu sakralnu vrednost zbog svog u najvećem stepenu značenjskog karaktera koji bilo iz metodoloških, bilo iz etnoloških razloga ne možemo — takva je pretpostavka — a da ne priznamo u oba slučaja.

[111] Na omotu francuskog izdanja ovoga delà data je fotografija divljeg cveta daninoć koji se na francuskom jeziku označava istim rečima kao i divlja misao — la pensée sauvaget, iz čega se vidi da je autor izabrao taj cvet kao poetski simbol za divlju misao. U naslovu srpskohrvatskog prevoda to se, na žalost, nije moglo pokazati, pa je on tako izgubio poetsku dimenziju koju ima naslov originala. — Prim. prev.